

الايروتيكية العربية:

السطح والقاع

جمال جمعة

■ تشلك الشعوب الكلاسيكية، أعني أصحاب الحضارات المؤثرة، أربعة كتب أساسية في الحب الجنسي أو الفن الأيروتيكي، الشيفي Erotic Art . وهذه الكتب - الملاحم تشلك الطراز الويع الذي ارتفعت إليه الحضارات التي أبدعتها في التعامل مع المسألة الجنسية التي يرى فرويد انها الدافع الغريزي الأساسي للأفعال الانسانية العامة.

والكتب على التوالي حسب العرف الغربي الذي احتضنها، هي ملحمة اوفيد Ovidius ، فن الهوى . الملحمة الفارسية اناتراغا Anangaranga . الملحمة الهندية الشهيرة كاماسوترا Kamasutra ثم كتاب الشيخ الفنزوي والروفس العاطر في نزعة الحائط أو المعروف بـ The Perfumed Garden عند كل قارئ غربي تقريباً بنس حجم الجهل الذي يوزع به كتاب الشيخ في الوسط الثقافي العربي . فالمحبيب ان هذا الكتاب الذي ترجم إلى العديد من اللغات الحية العالمية كالفرنسية والانكليزية والالمانية، ومنذ نهايات القرن التاسع عشر إلى الآن وبطبعات متكررة، لم يحط سوى بطبعة تجارية عتيقة وبلا تاريخ ولا دار نشر، أي طبعة سرية تماماً، أعيد تصورها في بعض الاساكين مع تعديلات على النص زائنه تحريماً على تغريب، وذلك في الغرب . والأغرب منه ان المثقفين الذين تعاملوا مع نص الفنزوي، وهم قلّة، تعاملوا مع النص المترجم لا الأصل سواء بالدراسة أو الاقتباس، وحتى أنا شخصياً كان أول تماس لي مع



جمال جمعة، كاتب عراقي محرم في كوينسهاغن بالهولمارك، حقق كتابه «الروفس العاطر في نزعة الحائط» للشيوخ الفنزوي وكتاب «نزعة الاكباب فيما لا يوجد في كتاب» لكتيهاشي.

الكتاب يترجمه الدانباركية لا العربية.

ولم يتطور الأدب الايرتنيكي كفن خاص، رُغم النشاط الجنسي احر تقريباً قبل الاسلام، إلا بعد مرور بضعة قرون على ظهور الإسلام ووضعه لأسس تحدد هذا النشاط وتنظمه. وهو أسوة بغيره من علوم التشدين قام على أساس القرآن والسنة النبوية. فقد تحولت أصايدت الرسول وأفعاله وتوجيهاته بهذا الشأن إلى قواعد وأسس اشتراعية قام رجال الدين والتفتؤون بعده بجمعها وتدوينها وشرحها والتعليق عليها في كتبهم التي تعلقت سواء بشخصية الرسول أو الشريعة الإسلامية، في فصول كاملة مطوّلة أُنسب بكتب داخل الكتب، عُرفت بكتب النكاح أو آداب النكاح، تضمنت كما قلنا أحاديث الرسول وتعاليمه وإجاباته على استفسارات صحبه. إضافة لأحاديث زوجاته، خصوصاً عائشة، في كل ما يتعلق بالنشاط الجنسي الذي قام به. ويحتسنا تقدير حجم النشاط إذ عرفنا أن الرسول قد تزوج بخمس عشرة امرأة دخل بثلاث عشرة منهن واجتمع عنده إحدى عشرة، ومات عن تسع وهو يناهز الستين عاماً^(١). وقد روي في صحيح البخاري عن أنس أنه كان يطوف على نسائه وهن إحدى عشرة امرأة وكان من أحاديثه الأخيرة قوله: (سُئِلَ لِي مِنْ دُنْيَاكُمْ الْعَيْبُ وَالنَّسَاءُ).

ولم يكن الأمر يشمل الرسول وحده بل ينسحب على كافة الصحابة تقريباً، فقد تزوج الغيرة بن شمسة بثلاثين امرأة. وكان فيهم من له الثلاث والأربع، ومن كانت له اثنتان إلى خمس^(٢)، بل ويتطوّل تحت ذلك حتى الزاهدون منهم، فعلى بن أبي طالب مثلاً مات عن أربع نسوة وتسع عشرة سراً^(٣)، وروي عنه أنه قد نكح امرأة بعد وفاة فاطمة بسبع ليال^(٤). ويقال أن الحسن بن علي كان متكافلاً حتى إنه نكح زبادة على مائتي امرأة، وكان رياء عتد على أربع في وقت واحد، وروى عليّ أربعاً في وقت واحد واستبدل بينهن. ويروى أنه قال، حينما ذكر له حديث الرسول (حسن من وحسين من علي) بأن كثرة نكاحه أحد ما يشبه به رسول الله^(٥).

تفاصيل هذه العلاقات المتشعبة مع النساء وملابسها أصبحت فصولاً لا غنى عنها في كتب الفقه والتفسير والأحاديث والفناري عند العديد من الأئمة ورجال الدين، نخس بالذكر منهم أصحاب السنن والغزالي وابن قتيبة وإلى عصرنا الحاضر حيث يذهب بعضهم إلى جواز الاتصال الجنسي بالأطفال عن طريق الزواج مفصلين في كتبهم الفقهية التي تُعد مرجعاً هاماً لتشييعهم كيفية هذا الاتصال وجوازاته. إلا أن كتباً تصانيف خاصة في هذا الباب لم تظهر إلا بعد عدة قرون بشكل محدود رغم العديد من التصانيف التي كتبت في هذا الباب.

ويذهب صلاح المنجد في كتبه (الحياة الجنسية عند العرب) إلى أن ظهور المؤلفات الجنسية في العالم العربي والإسلامي يرجع إلى بداية القرن الثالث الهجري. ورغم أن أسباب ظهور هذا النوع من الكتابات متنوعة وبغلفة، فإنه يمكن إجمالها في القطع التالية:

١ - تطور الحضارة العربية الإسلامية وإعترافها بالحضارات الشرقية. الهندية والفارسية على وجه الخصوص. وقد أدى ذلك التناقل إلى حركة ترجمة واسعة شملت المؤلفات الجنسية كذلك.

٢ - قدوم الجوّاري من مختلف أنحاء الامبراطورية الاسلامية مما يعني قدوم تقنيات وعادات وعمراسات جنسية جديدة ودخيلة، مختلفة ومتنوعة.

٣ - تطور اللوق فيما يتعلق بجمال المرأة. فمقاييس الجمال اختلفت باختلاف المراحل الإسلامية وباختلاف الشعوب الإسلامية.

٤ - وجود طبقة مترقة تعيش في الذبح والجنون، وفي بحث مستمر عن الجديد في البدان الجنسي، وهذا ما يبين أن معظم المؤلفات الجنسية كتبت استجابة لرغبة الملوك والأمراء والأعيان.

هذه العوامل أدت مجتمعة إلى انتشار وازدهار الخطاب الجنسي. والمعروف منه يمتد، حسب ما يورد جودينية في كتابه المهم «الإسلام والجنس»، من الماحظ إلى حسن خان على الأقل، أي على ألف سنة تقريباً.

ومن المؤلفات التي لم تحتفظ بكل شيء. فقهرس ابن التديم يعطينا في نهاية القرن العاشر عاويون مائة دراسة ففدت كلها. والبعض ما يزال على شكل مخلوطات في الخزائن العمومية أو الخاصة، الغربية منها والشرقية^(٦).

الأنكحة الملهمة

تقول عائشة: إن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء (أنواع)، فكان منها: نكاح الناس اليوم، يطيب الرجل إلى الرجل وليلة أو ليلتين فيصداها ثم ينكحها.

ونكاح نكح: كان الرجل يقول لأمراته إذا طهرت من طمئنها: وأرسل إلى فلان فاستغسني منه، ويعترف زوجها ولا يبسها أبداً حتى يبين عليها من ذلك الرجل الذي تستغسني منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، ولأنها يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستغساع.

ونكاح آخر: يجتمع الرجل، ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة كلهم يعصبها، فإذا حملت ووضعت، وير عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا، عندها تقول لهم: وقد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد دللت، فهو ابنك يا فلان، تسمي من أحببت باسمه، فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل.

ونكاح رابع: يجتمع الناس الكثير، فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاعها، وهن الغاليا، كنّ ينصن على ابوابهن ورايات، تكون عليهن من أرادهن دخل عليهن. فإذا حملت أحدها وضعت حملها جعوا لها ودعوا هم القافة (الشيبة) ثم أخفوا ولدها والذي يرون، فالتاوا (التحق) به ودعي إته، لا يمتنع من ذلك، فلما بعث محمد بالحق هداه نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم^(٧).

وفي الواقع فإن الرسول لم يهدم هذه الأنكحة فقط، بل أنكحة أخرى فأت عائشة أن تلكرها، عائداً، وكما في جملة تشريعاته الدينية لتنظيم الحياة الجنسية، إلى تلك القواعد اليهودية التي سبها موسى في التوراة قبل آلاف السنين، لحصر النشاط الجنسي الإسلامي بأنظمة رسمية صارمة قد تؤدي، وقد أتت، بمن يتجاوزها إلى



وفي حديث خديجة، حين تزوجها النبي، أن عمرو بن أسيد، لما رآه قال: «هذا الجُصع لا يفرح أنفه، يريد: هذا الكفء الذي لا يُرَدُّ نكاحه. وأصل ذلك في الأبل أن الفحل الهجين إذا أراد أن يفرس كرائم الأبل قرعوا أنفه بعصاً أو غيرها ليرتد عنها ويتركها»^(١).

ويروي ابن منظور نقلاً عن ابن الأثير، أن الاستبضاع نوع من نكاح الجاهلية، وهو استعمال من البضع (الجماع)، وذلك أن تغلب المرأة جماع الرجل لتتأهل منه الولد فقط، كان الرجل منهم يقول لأخته أو أخته: «أرسلني إلى فلان فاستبضي منه»، ويعتزها فلا يمسها حتى يتبين حملها، وإثنا يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد^(٢). وتورد بعض كتب التاريخ أن عبدالله بن عبد المطلب، والد الرسول، قد تعرض لثل هذه التجربة قبل أن يتزوج أمته، إذ أن امرأة من بني أسد، وهي ربيعة أخت ورقة بن نوفل، قد مرت به، وهي عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه: «أين تذهب يا عبدالله؟»، قال: «مع أبي»، قالت: «ولك مثل الأبل التي تُحسرت عنك وتُفح عليّ الآن؟»، قال: «أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه ولا فراقه»^(٣). ثم تركها ومضى مع أبيه ليزوجه أخته بنت وهب، ويرى أيضاً أنه حين اتفاهما ثانية، بعد زواجه، قال لها: «ما لك لا تعرضين عليّ اليوم ما كنت عرضت عليّ بالأمس؟»، فقالت له: «فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة»^(٤).

ويقال إن عادة الاستبضاع، والتي تُسمى أيضاً بالاستفحال، قد انتقلت من العرب إلى أهل أفغانستان الذين كانوا إذا فرأوا فارساً من العرب وصلوا إليه وبين سائلهم رجاء أن يولد لهم مثله^(٥)، والأرجح أن هذه العادة قد انتقلت إليهم بعد استيلاء المسلمين على أفغانستان. ومن المؤكد أن هذا النكاح ذو أصول بدائية - نسلية وليست إنشائية، شهبانية، تضرب بعيداً في التاريخ الماقبل الإسلامي، الأسطوري. فمن المأثور الأسطوري العربي أن أنعت لقمان بن عاد، وكانت امرأة ضعيفة النسل، قد قالت لإحدى نساء لقمان: «هذه ليلة طهري وهي ليلتك، فدعني أتم في مضجعتك، فإن لقمان رجل منجب، فعسى أن يبع عليّ فأنجب». فوقع على أخته فحملت بليثم، وفي ذلك يقول النمر بن تولب^(٦):

لقيم بن لقمان من أخته فكان ابن أخت له وإثنا
ليالٍ حق فاستحصت عليه ففر بها مظلماً
فأحلبها رجل تحكيم فخدمت به رجلاً حكماً
ويمكن، بما يشبه الجزم، التأكيد على أن هذا النمط من النكاح يوغل في التفسير الماقبل الإسلامي بألاف السنين. فمن جملة التبريرات الجنسية في التوراة ورد في الأصحاح الثامن عشر من سفر اللاويين ما نصه: «لا تجعل مع امرأة صاحبك مضجعك لزور فتجنس بها. ولا تعد من زرعك للإجازة لولاك لئلا تدنس اسم إلهك»، والزور هنا بمعنى الطقة للسنل، والنسب كما يبدو يشير بشكل واضح إلى نكاح الاستبضاع وإن لم يسمه.

نكاح المخادنة

المخادنة: الصداقة، والتحديق: الصاحب أو الصديق، وفي القرآن

نصاص مربع، توراني أيضاً: الموت رجاً. ويمكن، عموماً، إجمال الأنشطة الجنسية التي كانت سائدة في العصر الجاهلي وحرمها الإسلام، فيما بعد، بما يلي:

نكاح الاستبضاع

نكاح انتقائي مؤقت كان الرجل يدفع زوجته إليه، بعد أن يكون قد حسم اختياره للرجل - العينة الذي يستصل زوجته به جنسياً، بعد انقطاع دورها الشهرية مباشرة. وغالباً ما يكون هذا النموذج شاعراً أو فارساً رغبة منه في تحسين النسل أو «نجابة الولد» على حد تعبير عائشة. ومعنى البضع في اللغة: النكاح أو فرج المرأة، والمباشعة: المجامعة. ومنه قولها: «دولة حصنني ربي من كل بضع وتعني التي»^(٧).





(محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان) (١٠٠)، فقد كانت المرأة قبل الإسلام، تمتلك حق الصداقة مع رجل آخر، غير زوجها، يكون لها بمثابة العتيق أو الصديق بالمفهوم الاجتماعي المعاصر، لا يمتلك الزوج حق الاعتراض عليه أو منعها عنه. وأغلب الظن أن هذا العرف استمر حتى بعد الإسلام، وإن بشكل سرّي، رغم النهي القرآني الصريح عنه، فقد سأل الأصمعي، ذات مرة، امرأة من بني عذرة قائلاً: «ما هو العتيق؟»، فقلت: «العزّة والقيلة والضمّة، فما هو عندكم يا حضري؟»، فقال: «إن يرفع رجلها ويدفع بجهد بين شقريها» (١٠١). لكن ذلك لا يمنع وجود حالات من المخادنة الحالية من الاتصالات الجنسية المباشرة إذ كان من الملتقى عليه بين العتيقين المتحابين «أن يكون له نصفها الأعل، من سرتها إلى قبة رأسها، يصنع فيه ما يشاء. ويلعبها من سرتها إلى أخصها» (١٠٢). إلا أن ذلك باعتقادي لا يتناسب مع أهل المدن والحواضر بل ربما اقتص به أهل البادية الذين يتصفون بصفات ريفية أشد من أهل المدن، فقد قيل لأعرابي: «أتعرف الزنا؟»، قال: «وكيف لا؟»، قيل: «وما هو؟»، قال: «معض الريفة ولثم العتيقة والأخذ من الحديث تنصيب»، قيل: «وما هكذا تعدّ فيناه»، قال: «فما تعدونه؟»، قيل: «اللق الشديد وإن تجمع بين الربة والوريد، وصوت يوقظ النّوم، وفعل يوجب كثيراً من الآثام» (١٠٣).

ومن معاني المخادنة: الرفة في كل أمر، الظاهر منه وبالأخص، وعند الجارية (المرأة): مدحها. وصوماً فقد كانت العرب تتعاضض عنه طامناً كان مستراً وتقول: «ما استر فلا بأس به»، وما ظهر فهو لزوم» (١٠٤).

تكاح البدل

وفيه يتم تبادل الزوجات، بشكل مؤقت، بين الرجلين لغرض التمتع والتعريف فقط، دون الحاجة إلى إعلان طلاق أو عقد، وقد أخرج الدارقطني من حديث أبي هريرة قوله: «إن البدل في الجاهلية أن يقول الرجل لرجل: أنزل لي من امرأتك وأنزل لك عن امرأتي وأزيدك» (١٠٥).

تكاح المضامدة

وهو أن تتخذ المرأة زوجاً إضافياً أو أخليلاً، زينة على زوجها، لأسباب أغلبها اقتصادية، فعن القراء: «المضامدة أن تصادق المرأة اثنين أو ثلاثة، في النقط، لتأكل عند هذا وهذا وتشتيع» (١٠٦). والمضامدة في اللغة: أن يُنْأَل الرجل المرأة ومعها زوج. أو أن يُنْأَلَ أخليلاً، قال أبو ذؤيب اللخمي في امرأة خاتمه مع ابن عمه خالد ابن زهير:

تريدن كنيا تضيمني وخالداً وهل يجمع السيفان، ويحك، في عمدي؟
وحكايتي ترد في هذا الكتاب بصياغة شعرية ثانية.

ومثله المضامدة: أن تُنْأَلَ المرأة ذات الزوج رجلاً غير زوجها أو رجلين.

قال مدرك الشاعر:

لا يخلص، الدهر، خليل عشا

ذات الضميد أو يزود السبقا

إني رأيت الضميد شيئاً نكرا

(أي: لا يذود رجل على امرأة ولا امرأة على زوجها إلا قدر عثر ليل، للعثر في الناس هذا العام)، ومن شعره أيضاً: (١٠٧)

أردت لكيا تضمني وصاحبي ألا لا، أمني صاحبي ويصني
وهناك من يضامد، إذا كان سيداً أو من الأشراف، بأن يفتي امرأة

من قومه لنفسه مانعة غيره عنها، فها يروى أن معاوية، أبا الحنساء، وافي عكاظاً في موسم من مواسم العرب، فبينما هو يمشي يسوق عكاظ

إذ لقي أساءة للمرأة وكانت جميلة، وزعم أنها كانت بغيّاً، فدعاها إلى نفسه فامتعت عليه وقالت: «أما علمت أني عبد سيد العرب هاشم

ابن حرملة؟»، فقال: «أما والله لأقارعه عنك»، قالت: «وشأنك وشأنه»، فرجمت إلى هاشم فأعبرته بإل معاوية وما قالت له، فقال

هاشم: «ولعمري لا يريم أبايتنا حتى ننظر ما يكون من جهده»
وخرجوا إليهم فاقبلوا ساعة ولم يتركوا حتى قتله» (١٠٨).

تكاح الرهط

وهو من أنساب تعدد الأزواج الذي مارسته المرأة قبل الإسلام، شرط ألا يزيد عدد أزواجها على العشرة رجال، ولذا سمي بالرهط

والرهط في اللغة: عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة، وبعض يقول من

إحدى رجليه ليول. ثم استعمله الفقهاء، فيها بعد، كتابة عن رفع المهر من عقد النكاح^(١). ورغم أن النبي قد نهى عنه نبأ صريحاً: «ولا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام»^(٢)، فقد ظل تأويل الصداق مثار اجتهادات مختلفة من الفقهاء إضافة إلى تأويل النبي ذاته وفيما كان يقتضي إبطال النكاح أم لا؟

فالأخبار يرون بأنه يصح مهر المثل، أي إذا أويب مهر المثل ودفعه الزوج؛ لأنه في هذه الحالة لا يعد شغاراً. وقد عللوا رأيهم بأن الأصل في التحريم، في زواج الشغار، مبني على خلو نكاح الشغار من المهر، مع كون البضع صداقاً، ولذا فإنهم شأن الجمهور، يطولون النكاح في هذه الحالة ولا يشترطه، إلا أنهم يقولون: إنه في هذه الحالة يبيى نكاحاً مسمى فيه ما لا يعد مهراً، كان يسمى في المهر الخمر والحزير.

أما المالكية فقد اجتمعوا على أنه إذا شرط تزوج أحداهما بالأخرى، فهو شغار صريح واضح، خلوه من الصداق، ولذا فإن النكاح باطل، وقالوا: يفسخ، قبل البناء، بطلاق إلا نكاح مختلف فيه. أما بعد البناء فيثبت، بالأكثر، من المهر المسمى ويصدق المثل، هذا إذا وقع على الشرط. أما إذا لم يقع على الشرط، أي شرط الخلوه من الصداق، بل وقع على ربه المكافأة، كما لو زوجته اخته فكافأه الآخر بمثل ذلك، من غير أن ينهم توقف نكاح أحداهما على الأخرى، جاز النكاح وإن لم يسم المهر.

أما الشافعية فقد بنى حكمه على نهي النبي ورأى أن النبي هنا يبيى مطلق، وأن الشغار لا يقتصر على أن يكون بدلاً بين اثنين، وإنما يأبى أن يقع تحت إمرة إمرأة القاتنين بالبدل، وعليه حرّمه مستقلاً بحديث الرسول، قاطعاً بإبطاله: «النساء عزمات أم لا مأحل الله»، فإذا ورد النبي عن النكاح تأكد التحريم^(٣)، وهو رأي الشيعة أيضاً، فيما ورد عن الإمام محمد الباقر أنه قال: «نهى عن نكاح المراتين، ليس لواحدة منها صداق إلا يفسخ صاحبها»، وقال: «ولا يحل أن ينكح واحدة منها إلا يفسخ نكاح المسلمين»^(٤).

وعلى أية حال، ورغم التحريم الظاهري لهذا النمط من النكاح، فمن الواضح أنه يسود بين أوساط الفئات الفقيرة التي تعجز عن إيقاد المهر. ولقد شهدت في صبي، هذا النوع من الاستنكاح، مرتين، ومن الجائز أنه مازال جارياً، وإن بشكل قليل، في الأوساط الريفية وضواحي المدن العراقية الفقيرة.

نكاح المساهة

وهو نكاح ملحق بنكاح الشغار، تفرد بذكره أبو حنيفة التوحدي في (الامتنان والمؤانسة) بأن للعرب نكاحاً يسمى: المساهة، بمعنى المساهة بترك الاستنكاح في المعاشرة، وهو أن يترك الرجل أسر الشخص، ويعمل فك ذلك الأمير صداقاً لأخت صاحب الأسر أو ابنة أقربيه منه، فيترجم الملتصق من غير صداق.

والأرجح أن هذا النوع من النكاح الاقتصادي منتشر بين القبائل الضعيفة، الفقيرة التي تترعرع للغزو وأسرها، بين حين وآخر، دون أن تكون له القدرة على إقحامهم. قد روي أن ربيعة بن عامر

سبعة إلى عشرة^(٥)، وفيه كانت المرأة تنصب لها خيمة، فإذا تصلا بأحد أزواجها وضعت عصاه على باب الخيمة إشعاراً بغيره بذلك. وفيه يبدو فإن المرأة هي التي كانت تنظم عملية الجلب معهم، فإذا حدث وأن جلبت المرأة وضعت مولوداً استدعت رجلاً منهم كلهم إليها وأعطتهم بذلك ثم اختارت ينسبها أباً المولود ودفعته إليه، دون أن يفتق أحد منهم على الاعتراض على ذلك إلا اعتراضاً على بطل الجميع عند حكمها. فإذا كان المولود غلاماً نُسب إلى أبيه ولحق به^(٦)، أما إذا كان أنثى فإنها كانت تقي أمرها عن الشركاء^(٧).

نكاح السر

وهو اقتران سرّي، يعتقد أحد، من الأشراف عادة، مع من هي دونه في التزلة الطبقة أو الاجتماعية (وإذا جلبت منه أظهر ذلك وألحقها به)^(٨)، وقد نهي القرآن صراحة عنه في سورة البقرة (ولكن لا تواعدوهن سرا)^(٩)، والسرا بمعنى الزنا، وقد تشدد في الخليفة عمر بن الخطاب بالقول نفوسنا التي تشدد فيها الرسول ولا نكاح إلا بولي وشاهدي عدله، فقد أي عمر بن الخطاب بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة، فقال: «هذا نكاح السر ولا أجزئه، ولو كنت تقدمت فيه لرحمت»^(١٠)، أما الشيعة فقد تساهلوا فيه كثيراً واعتبروا أن وجود الشاهدين المعلنين إنما هو لحفظ حق الزوجة والانتساب، ففي رواية متصلة للكوفي، عن جعفر الصادق، أنه قال، حينما سُئل عن الرجل الذي يتزوج المرأة بغير شهود: «لا بأس بتزويج البتة فيما بينه وبين الله. إنما يجعل الشهود في تزويج البتة من أجل الولد»، وفي رواية أخرى «إنما تجلبت البينات للسر والبرهان»^(١١).

والسر في اللغة معناه: «إزنا أو الجلب»، ومنه جاءت كلمة: السرية، وهي الجارية المشقة للشك والجلج، حيث يقال للسرية إذا بُكِّت سرا، أو كانت فاجرة: سرية، وهي منسوبة إلى السر: الجلب والاختفاء (لأن الإنسان كثيراً ما يسرهما ويستترها عن حركة)^(١٢).

ويبدو أن هذا النمط من النكاح قد تزايد مع ازدياد طبقة الأشراف وتعاظم قوة الدولة الإسلامية، بعد وفاة الخلفاء الراشدين، ففي رواية مسند أبي الترجي الاصمعياني أن عمداً بن عبد الله بن عمرو بن عثمان ابن عفان عندما أرسل إلى خليفته لكبة، وهي قبة (جارية مغنية)، ليخطبها قالت لرسوله: «أنا من تعلم، فإن أراد صاحبك نكاحاً مباحاً أو زناً صراحاً فليهم إنيما فنحن له»، فقال: «إنه لا يدخل في الحرام»، فقالت: «ولا ينبغي أن يستحي من الحلال، فأما نكاح السر فلا والله لا فعلته ولا كنت عاراً على القيان»^(١٣). ويبدو أن المجتمع الإسلامي قد تساهل فيه وأخله الفقهاء في عداد الحلال الجائز للاسترقاق العربية.

نكاح الشغار

هو استنكاح تبادل كانت تلجأ إليه العرب في الجاهلية بأن تتزوج من خلال تبادل امرأتين من بنات الرجلين، العازمتين على الزواج، أو اختيارياً على أن تكون المرأة لمطاعة بمثابة المهر المقدم للمرأة التي ستزوج منها. ولقد الشغار جاءت من الشفر، أي الرفع، والشغار: رفع رجلي المرأة للنكاح، وهي مستمدة من شفر الكلب: إذا رفع

- (١) البداية والنهاية: ابن كثير، الجزء الخامس، ص ٢٢، مكتبة المعارف، بيروت.
- (٢) إحصاء علوم الدين للقرطبي، الجزء الثاني، ص ٢٠، مكتبة التجارية الكبرى، مصر.
- (٣) البداية والنهاية، الجزء السابع، ص ٢٢٢.
- (٤) إحصاء علوم الدين، المصدر ذاته.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) عبد الصمد دهلي، المرأة والجنس في العرب، دار النشر للكتاب، ص ٢٢.
- (٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٥٠.
- (٨) إحصاء العرب، ابن منظور، ج ١٨، ص ١٤.
- (٩) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ١٤.
- (١٠) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ١٤.
- (١١) سورة التوبة، ابن هشام، ج ١، ص ١٦٨.
- (١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٩.
- (١٣) إسن العرب، ابن منظور، ج ١، ص ٥١٦.
- (١٤) الجيوش، الجاهلية، تحقيق عبد السلام عارون، ج ١، ص ٢١.
- (١٥) القرآن الكريم، سورة النساء، آية ٢٥.
- (١٦) جصاص المرأة في العرب، صلاح الدين المنجد، ص ٢٥.
- (١٧) إحصاء النساء، ابن قيم الجوزية، ص ٤٦.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

قوسك، ولكني آني رسول الله»، فقالت (للمرسول): «إن أبنا قيس توفي»، فقال: «غيراً»، ثم قالت: «إن ابنة، قيساً، خطيت وهو من صالحى قومه، وإنها كنت أعده ولداً، فما ترى؟»، فقال لها: «ارجعي إلى بيتك»، فنزلت هذه الآية في تحريمها^(١٣٦).

لم يكن هذا النكاح، كما يبدو، مطلقاً عند أهل الجاهلية، فقد وضع العرب شروطاً لشرعيته، منها: أن تكون المرأة أصغر سناً ممن يريد أن يخلف أباه عليها، وأن لا تكون قد ولدت لثلاث شيئاً، وأن لا تكون أختاً لأم الولد الذي يريد زواجها. فإذا اجتمعت هذه الشروط، وأحب الخلف أن يتزوجها فأنقذ ثوبه عليها، كان أحق بها. فإن شاء تزوجها ورأته من غير صداق، وإن شاء زوجها غيره وأخذ صداقها، وإن شاء عضلها لتفتدي نفسها منه^(١٣٧).

أمر قومه يزيد بن الأظينة، فطلب من أخيه عمرو بن الأظينة أن يقدّمه، فاعتذر عمرو بإنة لا يجد ما يقدّم به لخاله، فطلب ربيعة أن يزوجه بدل القداء بأخته، وهي فاتنة حسنة، فرضى عمرو. فتزوج ربيعة بأخته عصام، وصداقها فكانت يزيد، أحبها، من الأسر، وقد ذكر الشعراء هذه الواقعة. فيها قيل فيها:

وسأهي يا عمرو، وراضى الأقال، فزيد وغمر، بعد ذلك، كثير (الأقال: صغار الأبل).

ولما لأمه الناس قال: «فقد حزني الذي حديث له، وعزمني الذي أُرشدت إليه»^(١٣٨).

نكاح الضيّن (القت)

أو وراثة النكاح الذي ينص في وراثة المرأة، زوجة الأب أو الابن، بعد موت بعلها، لتصير ضمن نسائه الموروث، والعرب تقول إنها عادة فارسية نص القرآن بوضوح لا لبس فيه على تحريمها: (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء، إلا ما قد سلف، إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً)^(١٣٩). ولذلك ساء العرب نكاح الضيّن أو المقت. والضيّن في الأصل: الخناس أو الشريك في المرأة، ثم صار يطلق على الذي يشارك أباه في امرأته. يقول أوس بن حجر:

والفارسية فهم غير منكورة فكلمهم لأبيه حين سلف (أي: هم مثل المجوس يتزوج الرجل منهم امرأة أبيه وامرأة ابنه)^(١٤٠).

ومن أسأله: المقت. إذ أنه، كما يقال، كان مقرباً حتى عند أهل الجاهلية، وفي الحديث: «لم يصيبنا عيب من عيوب الجاهلية في نكاحها ومقتها»، والمقت في الأصل: أشد البغض أو النكاح المقت؛ أن يتزوج الرجل امرأة أبيه إذا طلقها أو مات عنها. أما ابن سيده ففسده أن المقتي: هو الذي يتزوج امرأة أبيه^(١٤١).

ورغم أن القرآن حرّم وراثة النكاح تحريماً قطعياً في سورة النساء: (يا أيها الذين آمنوا لا يحد لكم أن تزوا النساء كرهاً ولا تمضواهن)^(١٤٢) فقد اختلف المحققون في تأويل أسباب نزول هذه الآية، فمنهم من قال أن أهل الجاهلية كانوا إذا مات الرجل صار أولياؤه أحق بامرأته، إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا زوجها وإن شاءوا لم يزوجهوا، فهم أحق بها من أهلها. أو أن الرجل كان يرث امرأة ذي قرابته فيعضلها (يمنعها من نكاح غيره) حتى تموت أو تزاد إليه صداقها، فنزلت هذه الآية. أما ابن عباس فقد قال في تفسيرها: إن الرجل إذا مات وترك جارية، ألقى عليها حيمه (قرينيه) ثوبه، فمنعها من الناس. فإن كانت جميلة تزوجهها، وإن كانت دمية حبسها حتى تموت فيريثها، ونقل السدي عن ابن مالك: إن المرأة في الجاهلية كانت إذا مات زوجها جاء ولها فأنقذ ثوباً، فإن كان له ابن صغير أو أخت، حبسها حتى يمش أو يموت فيريثها، فإن هي انقضت فأنقذ أهلها، ولم يلق عليها ثوب، نبت^(١٤٣).

لكن الحادثة الأساسية التي أبوجدت آية التحريم هي أنه لما توفي أبو قيس بن الأسلت، وهو رجل من الأنصار، خطب ابنه قيس امرأته، فقالت: «إنما كنت أعده ولداً [أي] وأنت من صالحى



وعموماً فإن موقف الطوائف الإسلامية من هذا النكاح هو التحريم المطلق، وقد بالغ بعضهم في ذلك، فالأحناف يرون أن حتى من لمس امرأة أو قبلها أو نظر إلى فرجها بشهوة، فقد حرّمت عليه أصولها وفروعها، وتحرم على أصوله فرجها (قرينيه)^(١٤٤). ويكاد فقهاء الشيعة أن يطبقوا هذا الموقف إلا أني وجدت نصاً متسبباً، بثلاث روايات، إلى الإمام جعفر الصادق يرد ما فيه: «إن الفرج يحل بثلاثة: نكاح بغيره، ونكاح بلا ميراث، ونكاح بملك اليمين»^(١٤٥)، ولا أدري إن كان يعني بهذا وراثة النكاح أم غيره؟

وأغلب الظن أن نكاح نساء الأبناء تقليد لاسامي، ففي الكتاب المقدس، العهد القديم، يرد ما يفاده أنه «إذا اضطجع رجل مع امرأة أبيه فقد كشف عورة أبيه، إنها يفتلان كلاماً. معهما عليها»^(١٤٦).

التشريعات التوراتية أو ينجسوها، بل بالعكس فقد زاد فيها فيما يتعلق بالرضاعة، فمن أحاديث الرسول: «وان الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة»^(١٢٢)، أو وإن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب»^(١٢٣). وسوف يمكن تقدير خطورة الأمر إذا عرفنا الدور الذي يلعبه الرضاع واستئجار المرضعات في بيئة صحراوية تكاد تكون المجاعات، التي تصيب قاطناتها سنوياً، أمراً طبيعياً لا حياة عنه، وما يستتبعه ذلك من نشأته لا تناسب ربياً ناعماً حتى الرضيع نفسه. ويفضل الإمام الحنفي، في كتابه «تحرير الوسيلة»، النسب تفصيلاً دقيقاً، فهو يراه سبعة أصناف من النساء، وسبعة من الرجال: الأم، بما شملت الجدات، عائلات وسافلات، لأب كَن أو لأم. فتحرم المرأة على ابنتها، وعلى ابن ابنتها، وابن ابن ابنتها، وعلى ابن بنتها، وابن بنت ابنتها، وهكذا. والابنت، بما شملت المخطبة. فتحرم على الرجل بنته، وبنت ابنه، وبنت ابنة، وبنت بنته، وبنت بنت بنته. والأخت، لأب كانت أو لأم، أو لها معاً.

وبنت الأخ. سواء كان لأب أو لأم أو لها معاً، فتحرم عليه بنت أخيه، وبنت ابنه، وبنت ابن ابنة، وبنت بنته، وبنت بنت بنته، وبنت ابنته، وهكذا. وبنت الأخت، وهي كل أنثى تنتمي إلى أخته بالولادة على النحو الذي ذكر في بنت الأخ. والعممة، وهي كل أنثى تكون أختاً لذكر ينتمي إليه بالولادة من طرف الأب أو الأم. والخالدة، وهي كالعامة، إلا أنها أخت إحدى الأمهات ولو من طرف الأم»^(١٢٤). أي باختصار وجع أقارب الرجل حرام عليه، إلا بنات أمهاته وأخواته وعيته وخالاته»^(١٢٥).

وأضاف بعض الفقهاء المولودة من العلاقة غير الشرعية، أي: الزنا بالمصطلح الإسلامي، إلى جملة المحرمات من النسب، مستدلون على ذلك بكلمة «وبناتكم» الواردة في الآية المذكورة، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وإبن حنبل. وقد حكمي عن الشافعي إباحتها لأنها ليست بنتاً شرعية ولا ثورث»^(١٢٦).

وتشير بعض كتب التاريخ إلى الإشكال واللبلة اللذين وقعا في صفوف المسلمين إبان تزوج الرسول من زوجة ابنه بالتبني، زيد بن حارثة، الأمر الذي أدى إلى ورود مثل هذه الآية لتفصيل التدرج العملي للتحريم، وبشكل قانوني، فأُزيلت: (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ)»^(١٢٧) وأُزيلت: (وَمَا جَعَلْ أَعْيَادَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ)»^(١٢٨) وكذلك: (وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ)»^(١٢٩).

تكاثر الزنا

وهو كل علاقة، بين رجل وامرأة لا يرتبطان بعقد زواج، يتم فيها الاتصال الجنسي الكامل. وقد حرمه القرآن تحريماً صارماً في مواضع عدة:

(ولا يفتنونكم أنفس التي حرم الله ولا يزينون) (الفرقان ٦٨).

(يابعينكم على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزينن) (الممتحنة ١٢).

(ولا تقرّبوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً) (الإسراء ٣٢). (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (النور ٢). (الزاني لا ينعك إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين) (النور ٣).

وقد تدرج القرآن في تقرير عقوبة الزنا، إسوة بالحر. فكانت عقوبة الزنا أول الأمر الألباء بالتوبيخ والتنميف: (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنها)»^(١٣٠) ثم تدرج الحكم من ذلك إلى الحبس في البيوت: (واللذان يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدا عليهن أربعة مكرمين، فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفعن لموت أو يجعل الله لهن سبيلاً)»^(١٣١) ليتبين الأمر إلى الجرم استناداً إلى أحاديث منسوبة إلى النبي وإلى آية منسوبة مشكوك فيها تقول: «والشيخ والشبيخة إذا زنيا فلجرهما البيه بيا قضيا من اللقطة»^(١٣٢). ومع ذلك فقد حدد النبي، الذي عانى من اتهام أحب زوجاته إليه، عائشة ومارية القبطية، بالزنا، شروطاً يستحيل تحقيقها لأبواب التهمة، فمن ذلك وجوب وجود أربعة شهود (من الرجال) يكونون قد رأوا الفعل الجنسي بحدابيه، أي دخول ذكر الرجل في فرج المرأة «كالمروء في المكحلة، أو الرشا (الحبل) في البر»»^(١٣٣)، وهذا شرط مستحيل تحقيقه إذا أخذنا بنظر الاعتبارات السرية التامة التي تحيط بالفعل الجنسي، خصوصاً إذا كان غير مشروع. وعلى حد تعبير أحد الأعراف الذين استشهدوا على ربيعة ذلك، فقال: «والله ما كنت أرى هذا ولو كنت في جلدته استه»^(١٣٤).

ويلعب الإمام الحنفي، إلى أن التنبيل والمضاجعة والمعاينة وغير ذلك من الاستمتاع دون الفرج، ليست بزنا، بل تستحق التعزير فقط، المنوط بنظر الحاكم»^(١٣٥)، وعموماً فقد تساهل النبي في ذلك تساهلاً كبيراً، فيروي أن رجلاً اشتمكى إلى الرسول قائلاً: «إن امرأتى لا ترد يد لاس»، فقال له: «ولطافها»، فقال: «إني أحبها»، قال: «فاستمتع بها»^(١٣٦). ويقال أن الرسول، بعد اتهام زوجته عائشة بالزنا، أنه أناعها لها: «وأما بعد يا عائشة، فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيترك الله، وإن كنت لمت بذنوب فاستغفري الله، وتوبوا إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه وتاب لله تاب الله عليه»^(١٣٧). ولست أعلم رجلاً من العرب وقف هذا الموقف، يمثل هذا القدر من التسامح وكبر القلب، منه.

تكاثر البغايا

منع الإسلام، من جملة ما منع، البغاء، معتبراً إياه من الزنا. ويبدو أن البغاء في الجاهلية كان منظمّاً تنظيم جيداً، حيث كانت البغايا يطنن في خيم خاصة من ترفع أعلاها من أرادهن، كما ورد في حديث عائشة، ويقال أن الزبائن هذه كانت حرامه. وكُنّ، لتظلم دخول المرافقين إليهن طلباً للتمتع، قد جعلن المنهج أو التسليم علامة استعدادهن لاستقبال القادم، ومنه سمت البغايا «البغية» لأنها كانت في الجاهلية تؤخذن طلاباً يبعثها، ويوسعها»^(١٣٨). ويستنتج مما ورد في سورة النور: (ولا تكفروا فتياتكم على البغاء)

(١٢٢) القسبان، أبو الفرج الأسيدي، تحقيق جليل العلي، ص ١٠.

(١٢٣) الزواج وأحكامه في مذهب أهل السنة، د. أحمد فرج، ص ٢٥.

(١٢٤) صحيح سنن الترمذي، الألباني، ج ١، ص ٢٢٧.

(١٢٥) الزواج وأحكامه في مذهب أهل السنة، د. أحمد فرج، ص ٢٥، ٢٧.

(١٢٦) الفروع من الكافي، الكليني، ج ٥، ص ٢١٠، ٢١١.

(١٢٧) نفاحات الأفتان، محمد صالح الموسوي، ص ١٢٢.

(١٢٨) سورة النساء، آية ١٢.

(١٢٩) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢، ص ١٢٧.

(١٣٠) الفروع لنفسه، ج ١٢، ص ٩٠.

(١٣١) سورة النساء، آية ١٢.

(١٣٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٤٦٥.

(١٣٣) الفروع لنفسه، ص ٤١٨.

(١٣٤) نفاحات الأفتان، محمد صالح الموسوي، ص ١٠٨.

(١٣٥) فقه السنة، السيد سابق، ج ٢، ص ٦٥.

(١٣٦) الفروع من الكافي، الكليني، ص ٢١٨.

(١٣٧) الكتاب للنفس، العهد القديم، سفر اللاويين، أصحاح ١٠، سطر ١١.

(١٣٨) سورة النساء، آية ١٢.

(١٣٩) حسن الأصول بما ثبت عن رسول الله في السنن، صديق حسن خان، تحقيق محمد عبدالحق الرحوي، ص ٥٨.

(١٤٠) مختصر صحيح مسلم، إسماعيل، تحقيق الألباني، ص ٢٢.

(١٤١) صحيح سنن الترمذي، تحقيق الألباني، ج ١، ص ٢٢٧.

(١٤٢) تحرير الوسيطة، الإمام الحنفي، ج ٢، ص ١٢٢.

(١٤٣) فتاوى الزواج وعشرة النساء، د. محمد تحقيق فريد الهادي، ص ٦٥.

(١٤٤) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٤٦١.

وطه المرأة من الخلف، لكن في الفرج، بخلاف فقهاء المذاهب الأخرى، خصوصاً الشيعة، الذين يرون أنها تعني تكاح المرأة من الخلف، لكن في الدبر. كما يرى السنة أن المعنى به «الحزب»، هو الفرج الشيء هو موضع الزرع وأقنوا بتحريم تكاح المرأة في الدبر باستثناء الإمام مالك الذي أباحه في كتاب منسوب إليه يدعى (كتاب السر)^(١٢١)، مطابقاً في هذا التصريح فقهاء الشيعة الذين يرون جواز وطه المرأة في الدبر، لكن بموافقتها، فمن الإمام الرضا أنه جاءه رجل يدعى صفوان بن يحيى وقال: «إن رجلاً من مواليك أمرني أن أسألك عن مسألة هابك واستحيها منك أن يسألك»، فقال له: «وما هي؟»، قال: «والرجل يأتي امرأته في دبرها؟»، قال: «ذلك له»، وقال له الرجل: «فأنت تفعل؟»، قال: «وإنما لا نفعل ذلك»^(١٢٢). كما روي عن جعفر الصادق أن أحداً سأله: «عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟»، فقال: «ولا بأس، إذا رخصت»^(١٢٣)، فقال له الرجل: «فأين قول الله عز وجل: فأتواهم من حيث أمركم الله؟»، قال: «هذا في طلب الولد»^(١٢٤).

السحاق

منع الإسلام السحاق أيضاً ووضع له حدوداً مخففة للعقوبة لا تتجاوز الحبس في البيوت شرط توفر أربعة شروط كما في الزنا، باعتباره تكاحاً دون إيلاج، ففي القرآن: «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهروا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فاسكنوهن في البيوت حتى يتوفواهن الموت أو يجعل الله فتناً سيلاً»^(١٢٥)، وهذا يشير إلى أن السحاق كان معروفاً، عند الاسترقاقية العربية على الأقل، قبل أن يستعمل أمره ويشع إلى درجة إشهاره في العصور الإسلامية التالية. ويقال أن هند ابنة النعمان بن المنذر كانت قد أحببت زرقاء البياضة وساحتها في قصور المناذرة قبل الإسلام عذرة قصب السبق في هذا المضمار.

إتيان البهائم

حرم الإسلام إتيان البهائم تحريماً شديداً، فمن حديث المرسول أنه قال: «من وقع على بهيمة قاتلوه وقتلوا البهيمة»^(١٢٦)، وهذا الحديث يطابق تماماً وصايا العهد القديم: «إذا جعل رجل مضجعاً مع بهيمة فإنه يقتل، وبهيمة يتيمينها. وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لزوجها قُتِلَت المرأة والبهيمة»^(١٢٧).

وإتيان العرب للبهائم مشهور، فقد كانت قبيلة فرارة تعبر بذلك، وقد قيل فيها:

لا تأمنن فرارياً علوت به
على قلوصلك، واكتها بأسبار
(القلوس): الناقة الطويلة القوائم.

كما ورد في الأمثال «أشقي من جملة»، في حق رجل من بني قيس كان يتكلم نكاته^(١٢٨).

قضية الجنس والنظام الأمومي

ويمكننا أن نصيب إلى هذه الأنماط الجنسية المقموعة، والتي لا

إن هنالك الكثير من العوائل التي كانت تدفع بجواربها وناتها إلى البناء ملياً لسعة العيش أو حتى لسد التفتت، فلما جاء الإسلام منع ذلك. ويقال أن سبب نزول هذه الآية هو أهل الجاهلية كانوا إذا كان لأجدعهم أمّة (عولكة) أرسلها تزيّ وجعل عليها غريبة يأخذوا منها كل وقت^(١٢٩). وتحدثت المصادر عن غيايا شهيرات في ذلك العصر، فمنهن: عتاق، بغى مكة، ومنهن: ظلمة المدلية، التي يقرء لها التيفاني ضبعين صفحات في كتاب هذا.

منع الإسلام أيضاً الزواج من البغي، فما يروى أن رجلاً من المسلمين استأذن النبي في الزواج من بغية فقال لها: ألم مهزول، وكانت تسافع وتشرط له أن تتف عليه، فقرأ له الرسول: (الزاني لا يتكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا يتكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين)^(١٣٠)، ملقياً بالبالغ خارج المجتمع الإسلامي الذي شيده.

الواط

يقسم الفقه الرسمي الواط إلى قسمين: الواط الأكبر والواط الأصغر.

الواط الأكبر هو جامع الرجل مع الرجل، تشدد الإسلام في عقوبته، فمن الرسول أنه قال: «من وجعلوا يصل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»^(١٣١)، ويمكننا في هذا نلمس أصداء القوانين التنويرية أيضاً، ففي سفر اللاويين ورد نصه: «إذا أصبح رجل مع ذكر أو صبيح امرأة، فقد فعلوا كراماً رصاصاً، وإذا قُتلان، معها عليهما»^(١٣٢)، ومع ذلك فإننا نجد أن هذا الحديث (منسوبة إلى النبي لأمرين، أولهما: طبيعة الصياغة اللغوية التي تبدو وكأن فيها تحويلاً قد صاغها وليس الرسول، ثانياً: ما ورد في سورة النساء الآية ١٦، فمن الحديث عن الفاحشة: «واللذان يأتيانها منكم فآذوها»، فإن ثاباً وأصلحاً فأعرضوا عنها إن الله كان ثواباً رحيماً) الذي يكاد يجمع الفقهاء على أنها زلت في الواطين. حيث ترد عقوبة الواط، والتي لا تتعدى الإيذاء بالفرس أو بالكلام، أو العفر عنها في حالة إصلاحيها التوبة عن عمارته لاحقاً.

يبدو أن هذا التشدد الجنسي البدائي كان معروفاً في الجزيرة العربية، قبل الإسلام، رغم خلو الشعر الجاهلي من الإشارة إليه. فقد أثير العديد من سادات قريش، ومنهم أبو جهل، بذلك، رغم أننا نعتقد أن هذا الاهتمام الصّعب به لا اعتبارات سياسية، دينية، إلّا أن الاهتمام نفسه يؤكّد نقشي الواط بين الاسترقاقية القرشية آنذاك إضافة إلى شيوخ التحدث والتشبه بالنساء.

أما الواط الأصغر فهو وطه المرأة من الغير، وقد أثار بدوره عاصفة من الخلافات بين المذاهب الفقهية. وأصل المسألة هو أن أحد الصاحبة (عمر بن الخطاب) قال لقي ذات يوم: «يا رسول الله، هلكت»، فقال له: «وما أهلك؟»، قال: «سوّيت رجلي الليلة»، فلم يرد الرسول عليه بشيء، ثم أنزلت: (تساوكم حرت لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم)^(١٣٣)، وقد أثار ذلك الآية الكثير من التفرقات والتأويل، فقهاء السنة يجمعون عموماً على أنه يقصد بتحويل الرجل

- (١٢٦) سورة النساء، آية ٢٢.
- (١٢٧) سورة الأحزاب، آية ٥.
- (١٢٨) سورة الأحزاب، آية ٥.
- (١٢٩) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٤٧٢.
- (١٣٠) سورة النساء، آية ١٦.
- (١٣١) سورة النساء، آية ١٥.
- (١٣٢) فقه السنة، السيد سابق، المجلد ٢، ص ٢٤٢، ٢٤٧.
- (١٣٣) انفسد نفسه، ص ٢٤٢.
- (١٣٤) تفسير التوسيع، المقام الحنفي، المجلد ١، ص ٤١٤، ٤١٥.
- (١٣٥) فتاوى الزوج وعشرة النساء، ابن تيمية، ص ٦٢.
- (١٣٦) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٢، ص ٦٢.
- (١٣٧) لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ٦٧١، ٦٧٢.
- (١٣٨) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٢، ص ٤٨٨.
- (١٣٩) سورة التور، آية ٢٠، يراجع كذلك تفسير القرآن ابن كثير، ج ٢، ص ٢١٢، ٢١٣.
- (١٤٠) صحيح سنن ابن ماجه، تاليف الألباني، مجلد ١، ص ٨٢.
- (١٤١) الكتاب المقدس، سفر اللاويين، إصحاح ١٠، سطر ١٢.
- (١٤٢) سورة البقرة، آية ٢٢٢.
- (١٤٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٢٢٢. كذلك يراجع فتاوى الزوج وعشرة النساء، ابن تيمية، ص ١٢٢.
- (١٤٤) الفروع من التائي، الحنفي، ج ٥، ص ٩٤.

- (١٤٥) نهديب الأحمك، الطوسي، ج ٢، ص ٤١٤ أيضاً في الاستيعار فقيها اختلاف من الأخيار
- (١٤٦) ج ٢، ص ٢٢٢، ٢٢٣.
- (١٤٧) سورة النساء، آية ١٥.
- (١٤٨) صحيح سنن ابن ماجه، الألباني، مجلد ٢، ص ٨٢.
- (١٤٩) الكتاب المقدس، سفر اللاويين، إصحاح ١٠، السطران ١٠، ١١.
- (١٥٠) الحجة الجنسية عند العرب، صلاح المنجد، ص ٢١.
- (١٥١) مروج الذهب وحضارة الجوسهر، المصنوعي، مجلد ٢، ص ١٢٧، ١٢٨.



ترجم أنسا حصرناها كلها، ما يمكن تسميته بالنكاح المقدس أو وتقيس الجنس عند العرب. فقد ذكر المسيحي أن هناك جماعة من العرب تقدس الإناث وترجم أنهم بنات الله، فكانوا يعبدونها لتشفع لهم عنده^(٨٢)، وقد ورد ذكرهم في القرآن: (ويجعلون لله البنات، سبحانه، ولم ما يشتهون)^(٨٣)، كما وردت الإشارة إلى معبوداتهم الانثوية: (أفرأيت اللات والعزى، ومنات الثالثة الأخرى، لكم الذكر وله الأنثى، تلك إدا قسمة ضيزى)^(٨٤)، ويقول ابن جرير إن العرب قد اشتقوا اسم «اللات» من «الله»، يعنون مؤنثة منه^(٨٥)، كما إن «الهيوزن»، وهو نكاح سبق ذكره، كان في الأصل إسماً لأصنم ومنه «الهيوزانة» صنم المثلث الأكبر للذات وضمها باب الحيرة ليسجد لها من دخلها امتحاناً للطاعة^(٨٦)، وأساف وثائلة صنم قريش للذات كان يُذبح عليها تجاه الكعبة، وكان من قبل رجلاً وامرأة دخلتا الكعبة ووجدتا خلوة فتضاجعا فيها وفسخها الله حجرين^(٨٧) وعبدتها العرب بعد ذلك. وإذا أضفنا إلى ذلك الطقوس المجاهلية للطواف حول الكعبة، التي كانت تحتمل على النساء الطواف شبه عاريات جنباً إلى جنب مع الرجال، يمكننا أن نتلمس إشارات غير متسقة، لكنها قوية، لتقدس الجنس قبل مجيء الإسلام^(٨٨)، فلما جاء بترها كلها وأبقى فقط الزواج المعلن منه، بد «الدفق والرمارة» عزلاً حتى تعدد الزوجات من المرأة إلى الرجل، محصورة بأربع معنات وبعدد لا حصر له (وما ملكتم أبائكم) أي الجاريات، لتؤول فيما بعد إلى الجاريات والغلمان معاً، إضافة إلى نكاح «الشعة» الملقب الذي يحرم بعد تحليله بوقت قصير.

ويتضح من التشرعات الإسلامية حول النكاح أن هدف الإسلام الرئيسي كان في تحويل النظام الاجتماعي من النظام الأموي إلى النظام الأبوي إضافة إلى تنظيم عملية التناسل التي يفسدها الإسلام، في تشريع عقوبات بشأنها، عن العملية الجنسية التي لا تستهدف النسل. ومع ذلك فقد ظلت «صلة الرحم» هي الرابطة الأشد بين أبائهما، الرابطة التي لم يوفق الإسلام في عموها بين العرب أو حتى استبدالها بالصلة البينية التي أوجدوها.

وفي الواقع لم يكن النظام الأموي قبل الإسلام ترفاً ولا بطراً، بل كان حاجة اجتماعية أوجدتها كثرة عدد الرجال نتيجة العادة البربرية، التي حرّمتها الإسلام فيما بعد، وأعطى عادة واد البنات، التي يشترك فيها العرب مع العديد من القبائل المتوحشة الأخرى، والتي تظهر جراحها، في كل قبيلة ينفرد بها، فبعض من الرجال تكون عاقته الأولى، بصورة لا بد منها، تشارك بضعة رجال في امتلاك زوجة واحدة، أي شكل تعدد الأزواج، مما يتجسم عنه أن أم الولد تكون معروفة فيما أبوا يكون غير معروف. ولهذا فإن حساب القرابة لم يكن يسيراً حسب الخط النسائي لا الرجال، وهذا هو الحال الأموي. أما العاقبة الثانية لنقص النساء داخل القبيلة فهي عطف نساء القبائل الأخرى بالقرعة، وبأسماط^(٨٩)، وبمجيء الإسلام، الذي حرّم الواد، واتساع الفتوحات التي حولت الغزو من داخل القبائل العربية إلى الخارج، حدث فنيض كبير في النساء المختلطات بالقوم (والسبايا) اللواتي كن يجلبن من أصقاع المصورة إلى مركز الدولة الإسلامية

للتصرة وأسيادها، مما أوجد خلخلة من نوع مغاير داخل تركيبة المجتمع الجندية. فمن جهة كان الأشراف وأفراد الأسرة الحاكمة غارقين في طوفان من النساء والغلمان، بينما كانت الفئات الفقيرة، خصوصاً الجنود، لا يتاح لهم حتى امرأة مؤقتة واحدة من بين آلاف النساء اللواتي كن يغمرن الامبراطورية الإسلامية، خصوصاً بعد أن حرّم عمر بن الخطاب زواج الشعة الذي أباحه الرسول، والذي كان نوعاً من الحل ملائمة تبيحه الشيعة الإسلامية إلى الآن.

أدت هذه الخلخلة الجديدة إلى شيوع علاقات جنسية غير مسموح بها شرعاً، بين نساء غير مشيعات جنسياً ورجال عروبين، إضافة إلى شيوع أنماط جنسية جديدة بين أفراد الأرستقراطية الإسلامية كنوع من الترف الجنسي الذي كانوا يعيشونه (يكونون أبطالاً حريمهم أو غلمانهم أو أولادها معاً)، وبين أفراد الطبقات الفقيرة التي كانت تجد ضالتها في دور البغاء والقوانين أو في الحشامات وزوايا المساجد (مع الغلمان والمؤاجرين)، حيث يقوم شهاب الدين أحمد التفتاخي، في كتابه ونزهة الألباب فيما لا يوجد في كتابه، بمجموعة المرقن الدقيق لهذه الفئات التي كانت تخوض في الحرام، متقبساً عنها في جيولوجيا القناع، قاع الأيوونية العربية المحظور. □

(٨٢) سورة النحل، ج ٨٧.

(٨٣) سورة النجم، الآيات ١٩، ٢٢.

(٨٤) تفسير القرآن العظيم، ابن

كثير، ج ٤، ص ٢٤٢.

(٨٥) لسان العرب، لابن منظور

ج ١٢، ص ٢٨٤.

(٨٦) مروج الذهب ومصابين

الجوهري، المسعودي، ج ٢، ص ٥٠.

كليلة داجع، لسان العرب، لابن

منظور، ج ١، ص ١٠.

(٨٧) مزيد من التفصيلات حول

مسألة «النكاح المقدس» راجع

الدراسة القريرية التي كتبها سيد

محمود القسبي المتمم لأب، مجلة

الضلع الأكبر في الثالوث، مجلة

التكامل، العدد ١٨٧/٢٠١٧.

(٨٨) أصل العلة والملكة الخاصة

والسبوت، فريدريك شجستر،

المختارات، ج ١٢، ص ١١٥.

نزهة الأبواب فيما لا يوجد في كتاب لشهاب الدين أحمد التيفاشي

(عن لسان حب الشهوات من النساء والجنين)

فراي كرم

■ يهدف هذا الكتاب في تناول موضوع باذر في تاريخ الأدب الأوروبي، العربي، إذ يقدم مسحة شاملة للظواهر الحسية الشغلية منها والظاهرة، في المجتمع الإسلامي، حتى نهاية منتصف القرن السابع الهجري، أي قبل وفاة المؤلف بضع سنين، مشاملاً طبقات الفوضى والزمنة واللوطيون والمساكين وأساليب علمهم واتصافهم بتركيز ذويب قبل أن يوجد منته حتى في كتب التاريخ التقليدية الأخرى، جماعة قدر الإمكان أهم النصوص الشعرية والمكافئة الستة آنذاك، والتي ما زالت تحفظ بروحها إلى الآن، سبهاً لها بلغة صعبة وأسلوب رصين تتفقد الكتب الأخرى المصنفة حول الموضوع فيه

قسم التيفاشي هذا الكتاب الفريد إلى اثني عشر باباً أصناف إليها مجموعة من العصور والوفاة والأشعار أسبغت على رصانته مياضاً من المرح والمكافئة يتلوه من كتاب روي حسن مدرج بياضاً كالأبيض جيلاً إلى جيل الأكتاف نعمة ونكته، والعلمكي، الذي الذي يحمل اسمه مسودة حسنة متفحفة يندب العلماء، الواقعية، لنسبة حل الشاعرة والشائق، وظهرتها وأشعارها للذي يدل الموزع والأدب والملاحق إلى أحمد بن يوسف التيفاشي جدياً معنياً في جميعها، سواء من أدوار الناس وطول الكتب أو من الشاعرة المعانية والشجرة الشخصية، يخرج هذا الكتاب الذي لا مثل له، كتاب ما لا يوجد في أي كتاب

تقسم أبواب الكتاب إلى ما يلي:

«مقدمة الكتاب» يهدف فيها التيفاشي لأسباب كتابته هذا الكتاب من خلال إيراد بضعة أحاديث عن الرسول والصحابة تتناول إياهم للروح والمكافئة ويخبرهم لها في الألفاظ الخاسرة ثم يورد أشعاراً وروايات وأشعاراً لشخصيات تاريخية معروفة تدور حول شتات نفسه، ليضع بعدها أبواب الكتاب ويبدأ سبب تسميته بهذا الاسم

«باب الأول» في الصمم وما فيه من القوائد والفتنة، تناول فيه تلك الطغاة العظيمة التي طورت في المصور الإسلامية المتأخرة، وهي طبق (المصنعة) المرفوعة ضمن حاشية الأسلاط وأصحاب الفنون، وتكون وطبقها تلقى الصمعات من أسياهم الذين يبدون النعير عن عصمهم أو «التعير عن مومنتهم» بهذا الأسلوب المادي، وفي الحقيقة فإن هذا الباب هو الباب الشاذ الوحيد الذي لا علاقة مباشرة له بالخس، عور الكتاب يقوم من الكتاب بنياض فضائل الصمم والامتيازات التي يحصل عليها الصمم وبين أقسام الصمم بعدد الجميع التي لفتت غنمه بأسلوب لا يمتلكه إلا عالم طيب يصك رغام اللغة ورغم أن المؤلف امتدح كثيراً (المصنعة) وعدد فضائلهم يجب ألا ننسى ذلك من مآخذ الجدل، فهو وإن قيل ناك فأنه جمعهم عن القوائم والفتاح والأجورين في كتاب واحد. ويمكن اعتبار هذا الباب توثيقاً للدراسات «السافو-مافونية» المتكلمة بلوي السلطان

■ «نزهة الأبواب فيما لا يوجد في»
كتابه: «شهاب الدين أحمد
التيفاشي» تتفقد حيل صمم
شركة رافعة الحرس للكتيب
ونشرت، لندن، ١٩٩١

وحاشيتهم من المصنعة، وما أكثرهم في عصرنا الحاضر

«باب الثاني» في أصناف القوائم والتفاديات، وما جاء فيهم من روايات وأشعار، وفيه يتكلم المؤلف عن أنماط القوائد السائدة في ذلك العصر وحيل القوائم في الإيقاع بالزمن، معنياً بإيحاء إلى اثنين وعشرين صنف من القوائم والقوائد، سواء من قادم منهم على العاقل أو حل الطيف، ثم يورد فضلاً طويلاً يتناول فيه وما جاء فيهم من الأخير والتوافر، إضافة إلى الأشعار التي لها صلة بهم وصحتهم.

«باب الثالث» في شروط الزمنة وعلامات القباب، وفيه يصبغ مستزلمات الزمان الضرورية التي لا بد منها لإعطاء الزمان التي يريده، مقدماً دليل على له، معنياً بالظواهر والأشعار. ثم يشرح الباب ببيان علامات الزمان الزمنية وأنهاط سلوكها لتسهيل الإيقاع بها وكذلك إدراج العلامات التي يستدل بها على هيتها له.

«باب الرابع» في الصفات الفحائل، وتزاور أعيانهم وملح اشعارهم، في يشرح الصفات الفحائل إلى سبعة أصناف، كل صف بحسب الطريقة التي يتبعها للإعصال بالزمن أو أصطلاحهم، وبين الحيل التي يلجأ إليها ليل عاينهم من كل واحد أحد منهم

ثم يليه فصل جمع فيه التيفاشي من الروايات والأخبار ما استطاع، يليه فصل آخر يتضمن ملخص للأشعار هذا الباب.

«باب الخامس» في تزاور أخبار الزمنة وملح اشعارهم وحكاياتهم، صم فيه البياني الحكايات والأشعار التي طلع عليها في بطون الكتب أو سمعها أثناء تجواله الطويل في بلدان الشرق والغرب أو مرت بها عبداً أسيرة بالأبواب الأخرى التي سلبها

«باب السادس» في شروط اللافة وعلامات المؤامرين، يذكر فيه صمات السلطة وشروط علمهم، مقدساً من الجهاض، ومن تجرته الشخصية. ثم يذكر صمات العلام المؤامرين وكيفية الإستغلال إلى عليه

«باب السابع» في تزاور أخبار الراد المؤامرين، وملح اشعارهم، جمع فيه الروايات التي تخص الراد والأشعار التي ثبتت بهم

«باب الثامن» في تزاور أخبار اللافة، وملح اشعارهم، وهو باب يتخصص في تزاور الفاطنين، يليه فصل في ملح الأشعار التي تناولهم، ثم فصل لطيف فيه تقليد مسجع من قاضي العسفة إلى نايه في الاسكندرية يتصو وصايله له.

«باب التاسع» في لقب الدب، وروايات أخباره وملح اشعاره، والذات معه: اتنازل حول الظلام بين الناس لزخمت إلى غلام بقال، أو رجل، وصفايته دون أن يلقي ويبدو أن حله العادة كانت مستعجلة مد عصر الحافظ الذي تناولها في بطون كتبها واعتدلت إلى ما بعد عصر التيفاشي، الذي يبحث في الفصل الأول من هذا الباب في شروط الدب والاشياء التي يجب أن يستعين بها لليل على شتيه، ثم يليه فصل في الروايات والمكافئات التي في حوزة حوادث الدب، وفصل آخر لزخمت الأشعار التي تدور حول هذا الموضوع

«باب العاشر» في إتيان الإثبات كما في الدكتور، وقيل فيه من رواد وملح الأشعار، تناول فيه تكلم الزمان في الدب، طبعاً وقها، مستنداً إلى أحداث الرسول والفتاح وتقليدات الفقه والفقهاء حول الآية المشهورة (تساوكم حوت لكم)، ثم يورد فضلاً جمع فيه تزاور هذا الباب، وفضلاً آخر لأخباره

«باب الحادي عشر» في أبيد السحق والمساكين، وتزاور أحبارهم وملح الأشعار فيهم، وهو باب خاص بالمساكين، تناول فيه العوالم





الفسولوجية في تكوين هذا قبل عهد الساء ووجهة نظر الأطباء والحكيم، في تلك العصر، في أسببه. ثم يتحول الى الحديث عن شروطهن وصفة عملهن وهي كمية عارسة السحاح فيها يهن، مودرة بعض الحكايات والسودر حوض. ثم يخصص فصلين أولهما في مدح السحاق والاحتجاج له، والثاني في دم السحق، من خلال إيراد البواد والأشعار التي طمعت في ذلك.

الباب الثاني عشر: في الخنا والمختبر، وما جاءه فيهم من نواز وأخبار وبلغ وأشعار، وهذا هو الباب الأخير في الكتاب وأكثره تفصيلاً، قسمه اصعب إلى ثمانية فصول، وهي

- ١ - في معنى الخنا وسببه، على رأي الفلاسفة
- ٢ - في أساء المختبرين من كمار قريش ومن ضرب به المثل
- ٣ - في أخبار عباد الخنا المختبرين، في الدواوين الأموية والعباسية
- ٤ - في طرف أخبار المختبرين المصرية
- ٥ - في مسائل سألت عنها، في هذا الباب، فأجبت عنها
- ٦ - في نواز المختبرين وطلوهم
- ٧ - في ملع ما جاء من الأشعار، في المختبرين، والاحتجاج بما علم وعلمهم
- ٨ - في سبب الخنا وعلاجه، على رأي محمد بن زكريا بن بري

الملف

هو شهاب الدين أبو العباس بن يوسف التبرهاني القيسي، ولد بالأحلام للبركلي شرف الدين أحمد بن يوسف التبرهاني، ولد في قرية تجماش عام ١٨٠٠هـ/١٩٨٤م، وكانت من ترقى طبعة النسخة إلا أنها الآن حصى قسبة بالخراسان. شأ التبرهاني بين تلمذتين بجمعة رقابة والنقاد كان قاصداً هاد، حيث تلمذ على يد أبي المصطفى أحمد بن أبي بكر اللطيفي ثم دخل تونس العاصمة وهو صغير السن بأحد من شيوخه. سافر في رحلات إلى القاهرة وقرأ فيها على يد العلامة مؤلف الدين عبد اللطيف البغدادي، ثم إلى دمشق مشغولاً فيها على يد تاج الدين الكندي

فصر التبرهاني مدة طويلة، غير معروفة، في الشرق ليعود بعدها إلى وطنه متولياً منصب القضاء في ظل الدولة الحموية، ومن ثم إلى مصر لتولي المنصب فيه فيها، ثم يلحق بجولات طويلة، فيما بعد، إلى أرمينية والعراق ودارس يعتقد أنها كانت لتعفي المداون والأحبار قبل أن يصف كتابه الشهير «أزهار الأفكار في جواهر الأحبار»

أخذ مؤلفات التبرهاني، التي سادسوها بعد حين، طائفاً متنوعاً ورسوسياً، غنياً شفي العصر الذي شأ وتزجر فيه، تعق عصر الدولة الوحيدة المنصرة، المنقطة على المعارف والعلم في الغرب، وعصر الناصر صلاح الدين الأيوبي من جهة الشرق. ووسكتنا أن نلصق حقم الأفتاح العفلي عند المصداق، الذي شأ التبرهاني تحت ظل جنابهم، من خلال الأخلاق على التناوين التي أفرج المؤلف موضوعاتها في هذا الكتاب فقط. فالمرحومون إلى يذكروا الخلة المسكرين بلسد الأمة من الطلام الكاتوليكي القادم من الغرب فقط، بل كانوا عطفة أيضاً باضفانهم لكل المفكرين والعلماء والأدباء العرب من جور الأسان في الاندلس^(١) وعصرهم على توير ملح عتيق حو يطلق طاقاتهم المبدعة بكل توناليها، هذا المناخ الذي سيقوده العرب لفرود طولة لامة، تترت مؤلفات التبرهاني الخيرة حوله كن طائفة الإبداعية، فأشفي الملق على كتابه الأول وفي جواهر الأحبار سيهاب بالدهشة حينما يرى أن الكتاب قد صنف أربعاً أزرع والقوانين، في

كتاب هذا، يمثل العناية التي صنف بها الأحبار الكريمة في كتابه السابق، والقرى، سيمتس بلا ريب، من خلال لغة الكتاب، معرفة مدى اطلاع المحرري والتاريخي والطبي زائدة أيضاً لغوية تضاف إلى ثقافته الأدبية وسمرت الحمية بحيلة الناس اليومية في عصره

تورد موسوعة بروكلمان خمسة مؤلفات فقط للتبرهاني، فيما نعلم القالمة التي صنفها إسحاق باشا البغدادي (هدية المارون) حوالي ضعف هذا العدد، ويمكننا هنا إدراج ما أمكن تصنيفه له ونسبته إليه في شتى المصادر^(٢).

١ - أزهار الأفكار في جواهر الأحبار: كتاب في علم المعاد والأحبار الكريمة، صنف في التبرهاني ٢٥ توراً منه. طبع الكتاب في مصر عام ١٩٧٧ بتأليف السيد محمد يوسف حسن وعبد سيور حناجي^(٣)

٢ - المنطق من التهلكة في دفع مضار السموم المهلكة: كتاب طبي عن المعاد والأحبار

٣ - الدرر المعلقة في محاسن الألفرة وهو كتاب مقفود

٤ - ربيع الشيخ إلى صباه في الفرة على الله وكتاب في الثقافة الجسية،

نسب خطأ إلى ابن كمال باشا، لكن بروكلمان ودمرج سارتون في كتابه (مقتطفات تاريخ العلم) ينسبته إلى التبرهاني^(٤). وقد أطلعت مؤرخاً على نسخة تجلدية منه (لا حتى أو دار نشر) أمكنني خلالها مقارنتها توكيد في بنسبتها للتبرهاني لا إلى ذلك الشا التركي

التراثي الكبيرة في مختلف أنواع العلوم والتاريخ والجغرافية والأدب، قال عنها ابن منظور أنها تتألف من أربعين مجلداً. ويعتقد أنها تضم جميع مؤلفاته التي ذكرناها إضافة إلى طبعات أخرى لم توجد سابقاً هي:

أ- معنة الأسايح في علم السباع. وهو كتاب في الرقص والموسيقى عند الشعوب.

ب- كتابان في وتاريخ الأسماء، وهما مفقودان

ج- ظل الأسحار على الحنار في الفراء والشار ومع ما يحدث بين السماء والأرض من آثار. وهو كتاب في وصف الفصول الأربعة والأبناء وظواهر الطبيعة، يعد أقدم موسوعة في علم الأرصاد الجوية^{١٤}

ويعتقد أن هذه الموسوعة التفاضلية قد وقعت للأصف بيد ابن منظور الذي قام باختزالها والعبث بها متلفاً واحدة من أعظم الموسوعات في التراث الحضاري الإنساني التي ألفى هذا العالم الكبير سواها عمره في كتابته قبل أن يوافيه الأجل في القاهرة عام ٦٥١هـ/١٢٥٣م^{١٥}

المخطوطات

استقررت في نفس الجوار من هذه الدرة الثمينة قرابة الستين، مشتتة فيها حل ثلاث مخطوطات تختلف في مستويات التقاطع السخي وأصالتها للأصل وهي على التوالي:

١ - مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم [Arabe 5643] وهي أقدم النسخ وأصلها، استعملتها بشكل أساسي لتحقيق الكتاب. يرجع تاريخ نسخها إلى عام ٩٧٢هـ/١٥٦٣م وزمت بها بالخرق [أ]

٢ - مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم [Arabe 3055] وهي نسخة مكتوبة بخط راسخ لكاتب ملية الأخطاء، الفقرة والإملاية، كما فيها نسخة من الكتاب المجازية يرمز على جان وأياً كان عليها. لم يدون عليها تاريخ النسخ، لكن إلى أنها تبصر توقيعها تحمل إسهامهم وتواريخ فلوهم لها، أقدمها ما دونه في كتب الفقيه محمد شافعي الحموي غفر الله له في سنة ١٠٩٩هـ، أي ١٦٨٧م، استعملت كنسخة مساهلة وزممت بها بالخرق [ب].

٣ - مخطوطة المكتبة الملكية في كوبنهاغن رقم [Cod. Arab. OC90] وهي مخطوطة مكتوبة بخط جيد لكنها تشابه المخطوطة (ب) من حيث الحذف والتأشير كأنها هي بقت منها. فلو كذلك من تاريخ التدوين، لكنني أرى من الميزة مصداقاً في سميت فيها مخطوطة (الروض الماطر) التي حققناها سابقاً، أي عام ١١٣٣هـ/١٧٢٠م، لأنها شُيئت في الفترة نفسها التي كان فيها الرحالة الدانماركي، لستشرف فون هاوزن Von Haezen يبريد بلاد العرب بحثاً عن المخطوطات، وزممت بها بالخرق [ج].

حاولت في بادئ الأمر أن أليّن جميع الفروق بين المخطوطات، لكنني بعد أن قطعت شوطاً طويلاً وجدت أن الغواش سيزيد من حجم الكتاب إلى الضعفين، فقررت فقط أن أشير إلى ما ليس عليّ، وهو نادر جداً، أو إلى الكلمات التي تحتل حدة قرأتها في المخطوطات الأخرى، ثم أتحفت جميع المصوحس الزائدة في النسخ [ب، ج] إلى حواش الكتاب وأشرت إلى مصدورها، أما باقي الجهد فسيحمله القارئ، حينما تصفح هذا السفر الرائع الذي سطلي أنصاه جديفة على واقع الحياة اليومية في المصور الإسلامية السابقة، اجتماعياً وسيكولوجياً، بنصه الكامل الذي يمكنني أن أؤكد بأنه أقرب إلى الأصل الذي كتب فيه بشكل كبير. فلي لأرى التباين يتسم في قمر □



- ٥ - سمع المجلد في أخبار النيل: وكتب في جغرافية مصر وروايت النيل، ورد اقتباس منه في (ديلم الزهر) في واقع الدهور للحنفي الذي ذكره باسم: سمع المجلد في أوصاف النيل^{١٦}.
- ٦ - سرور النفس بمدارك الحواس المحس. «يقول التفتشدي أن هذا الكتاب وضع في جغرافية البلدان»^{١٧}
- ٧ - الشفا في الطب عن المصطفى. وكتب في المعرفة الطبية نيماً لأحدث الرسول كما يبدو.
- ٨ - قلعة الحياح في الشكاك: وكتب جسي في الجرايم
- ٩ - الدوايح المحروا في شعر ابن هاني: وشرح ديوان محمد بن هاني التوسي الأندلسي.
- ١٠ - حرة الآل في حير الأثير واستحسن الأشعار: وكتب في التاريخ والشعر كما اعتدته.
- ١١ - نزعة الألب فيما لا يوجد في كتاب: وهو كتابنا هذا
- ١٢ - فصل الخطبات في مدارك الحواس لأولي الألب: وهو موسوعة

جمال جمعة

تحفة العروس وممتعة النفوس لمحمد بن أحمد التجاني جليل العتبة

جيب جي من ذوقنا: النساء والطب

محمد شريف

■ تحفة العروس - موسوعة في المرأة العربية رخّ بها مؤلفها أبو عبدالله التجاني عنده من الحكايات والأخبار والبرود والأحداث والأشعار، ومعلومات دبية تاريخية ولغوية تحضّ أراءه جسد - روحاً، عقلًا وقلبًا
والكتاب يزودنا بلحمه من لحاحات الحضارة العربية خلال بحر ألحاح سنة - من العصر الجاهلي حتى أيام المذهب - فيها الطرافة والمطعة والمزهر، وفيه أخبار عن العلماء والحكام، والأمراء والعساق، والقضاة والمحدثين وكذلك عن الهمد والارهاب والجوارير والحسنى في المشرق والمغرب. فهو مرقّة جسد مانحها بكل ما فيه من مواطن الخير والفرقة والصلاح والفساد والاتعاجل. ولم يذكر التجاني سبب تليفه الكتاب، ويؤمنه وصمه لأحد الأمراء المفسدين في توسع أرائل القرن ثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، وجعله في خدمة وعشيرة باباء، وذكر أن السبب الذي دفعه إلى تأليفه يعود إلى أن التلذذ بالسوء أعظم اللذات، وأن الله - سبحانه وتعالى - قدّم على سائر الشهوات، ولذا رأى أنه لا يجمع كتاباً في أحاديث (الجميع) إلى إلهة العلم وامتناع النفوس. فقد وضع التجاني كتابه هذا بقلّ قلبه إسلامي، وذلك أدب عربي، فجاء به مجزّه من اللطائف.

ودعامة العروس، ليس نصّاً علمياً بقرّ في السوريات أو الحلوفا، فمؤلفها من نعمة الملكية، ولقد اهتمت على أكثر من مائة مصدر، أغلبها منقول الروم، والمحبوب أن الغربيين اكتشفوا هذا الكتاب قبلنا! فقد ترجم إلى الفرنسية (١٨١٨م)، وإلى الألمانية والألمانية وصيرها من اللغات الأوروبية والشرقية. ولم تصدّر منه إلا طبعة عربية حديثة، مشوهة (والفصله ١٣٠١هـ - ١٨٨٨م). ومنذ شملت أحداث إحدى دور النشر التجارية طبعاته بعد أن حدثت منه كل ما له صلة بالجنس والأعضاء الجنسية بدعوى (الحفاظ على الأخلاق) نجياً لسيف الرقبة في المظفر الذي صدرت فيه! ترجع صلي بدخلة العربية إلى التي عشرة سنة عثت، أظنني صديقي، فارتوى مرم بك على شرر الفاعرة التي تخطط بها الكتبة الشرقية في بادئ، ولقد برهني بما احتوت عليه من علم وأدب، وكنت قبل ذلك أحسب أن هذا الكتاب من الأدب الجنسي المرفوض، من قبل دروجع الشيخ إلى صلبه وزيافر الأيكه وكذلك استغناء إلى ما ذكره حامي خاتمة في كتابه وكشف الظنون، حيث عده من كتب وعلم البلاء!

ومن ذلك الوقت عزمت على إصدار نشرة علمية منه، تيد إليه مكانته اللاحقة في المكتبة العربية، وفي سبيله شجعت الرجال الإخلاق على عطرطقة الشكرية المشهورة، فزت توسع والمغرب، وإسبانيا وروبر وبعداد والكنوت واستانبول، حتى اني املت على أكثر من ثلاث عطلوة منه، وبعد دراستها استشرت ست نسخ منها، أقمت شرطي هذه عليها، بعد أن بدلت جهدي في تحقيق المصون ونرجحها من مصادر الأصيل، والشرع بطائفة من الأعلام والمواضع، وتصحيح الأعضاء الإلامية والمغرية والنسوية التي

عثت في المخطوطات المتصلة، واتخذت النسخة التونسية المرجعية سنة ١٠٦٠هـ أساساً في التحقق لقدمها بقرب كتابتها من عهد المؤلف. وأحسب أن القارى، سيوافيني في أن أراجعه هذه (النسخة) إلى عالم البشر هو إرثه للمكتبة العربية. وأن بقامها على الزموم حسنة نعمة، وأمل أماناً طيلة هذه القرون، يعود إلى معاملتها الشؤون الجنسية بشكل علمي، مريح، وفي هذا الصدد قلّم لزملائي (الرفاه العرب) قدرات كتبها المذكور الأستاذ عبد حلف الله منذ أكثر من ربع قرن (١) في مجلة الثقافة (المعد ٥٥)، ص ٦١.

وهناك ظاهرة في كتاب الأدباء، لابس الحوزي، وأبنت أن أمير البها لتسبها في كتب الأدب المغربي، ولظهورها جربة عاربة في كثير من الكتب الكيرة المتداولة، مثل كتاب الألفي وحيون الأبحار، تلك ما يسميه الناس في هذه الأيام الأدب المكتشف. فخرى المؤلف، سواء أكان عالم أدب، أم عالم دين - يذكر أعضاء الجسم تصرعاً أو تليصاً، ويكشف عن شؤون الجوارير والخلخال كل مستور، وربما لم يجد حرجاً في أن يصف أحوال الجنس ما بعد استناره وأفضراً، وقد يضيف إلى ذلك أحياناً من القرآن الكريم، يستل به هذه الجارية أو تلك في مواطن غير صالحة. ولم أر من مؤلفي الأدب العربي من اعترف هذه النزعة في التأليف وماول تبرعها إلا ابن قتيبة في الجزء الأول من كتابه حيون الأبحار، إذ يبين أن ذكر حورات الجسم لا شيء، فما دام لا يتصل حدود العلم، إلى اللغة والعجور

المؤلف

أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن أبي القاسم التجاني - ينسب إلى قبيلة بجيلة - بكسر الشاء - من قبائل المغرب، من أسرة علمية عريقة بحسب أبيه وأبجد وأبجد وأبجد في تونس، وعمل في ديوان الإنشاء، ثم تولى الكتابة للوالي بالله بمصر من أبي إسحاق صاحب المملكة المصغرية في مديسة (سجدة) ثم عيّن على ديوان السلطان مرزوقاً في ديوان الرسائل برعاية الأمير وكرياس أحمد وطل بنشلى في البلاط، وبعد وفاة الأمير أبي عصبدة (٧٠٩هـ - ١٣٠٩م) أسطرت الأرواح، وبدون أن تغفل إلى تلمسان حيث أسد لهاها - على الطريقة القديمة - وذكر في (تحفة العروس) من شيوخه مصريين محمد بن علوان [٩٥٦ق]، أخذ عنه في خلال سنة ٧٠٢هـ وتوفي هذا سنة ٧١٠هـ. وروى الزركلي (في الأعلام ٣٢١/٤) وفاة التجاني بعد سنة ٧٠٩هـ - ١٣٠٩م. ولقد عرفت أنا أيضاً هو أبو محمد عبدالله الشهر رحلته

مؤلفاته

- ١ - وللتجاني مؤلفات كثيرة منها
- ١ - أحكام الكناح - ذكره في هذا الكتاب.
- ٢ - أدب اللازم في شرح منصورة حاتم، وهي أغنية - ذات ألف بيت وضعها حاتم القرطبي، للثقة سنة ١٢٨٤هـ - ١٢٨٥م. وضع المؤلف هذا الشرح في الحرم من عام ٦٩٩هـ، فهو من أقدم مؤلفاته.
- ٣ - تحفة العروس - سيالي الكلام عليه مفصلاً
- ٤ - تنقيد على صحيح مسلم - ألفه أثناء إقامته طرابلس (المغرب) سنة ٧٠٧هـ.
- ٥ - تنقيد على المسند الصحيح للحاربي - (الحاربي) محمد بن إسحاق (ألفه في طرابلس أيضاً).
- ٦ - البدر العظيم (في الآداب والتراجم)
- ٧ - علامة الكرامة في كرامة الصلاة - يبدو أنه يشتمل على ترجمة لعدد من الكتب.



جليل العتبة، كاتب عراقي مقيم في باريس، حلق كتاب - تحفة العروس وممتعة النفوس - للتجاني، وتاب - لجان - الأصابع، وتاب - لجان - الأصابع أيضاً.



أديب وهو يتخصص النصوص ويربّيها ويعطي رأيه فيها. ويقول في المقدمة دورها تعرضا لتصبح ما حكم العلماء بتصحيحه من تلك الأحاديث، وينسبهم ما حكموا بتسليمه... وإذا ذكرنا في باب حديثي فأكثرت حكما بصفة أحدهما أو صمته، فليس سكوتنا عن الثاني حكماً بأنه على خلاف ذلك، بل إلتنا نبيّه على ما أمكن ونذكر ما تيسّر.

وهكذا، يتضح أنه عالم موضوعي، مبدع وليس (حافظ ليل) ينقل من الآخرين بشكل عشوائي. وهذا كانت (الشفقة) مصداً منها هي اللاحقون بها، وانفسوا مبادي الكثيري من مقدمتهم السيوطي، والشاذلي، في كتابه (اتخاذ العرص في الصيد والقبض) ومؤلف كتاب (درة الأيصار في اعتبار ذوات الشاة) وغيرهم.

ولمحة العروس: موسوعة في المرأة العربية، تدل على تبحر (الحناني) في علوم الدين والأدب والتاريخ والحلال والحرام.

مشكلة العنوان

أقدم نسخة عثرت عليها من مخطوطات الكتاب: التونسية - موطن المؤلف - فهي مكتوبة سنة ٨٠٦هـ أي بعد أقل من مائة سنة على وفاة (الحناني) ومواليا:

- لمحة العروس ومضة النصوص.
- سحة برين المكتوبة سنة ١٠٢٦هـ - عواها
- لمحة العروس وروضة العروس
- أما السح الأخرى فكتب عليها.
- لمحة العروس وبرة العروس
- ومضة سحة عواها
- تاريخ التلمسي

ولقد أشرت عنوان السبعة التونسية، نظراً لقدمها وقرب كتابتها لعهد المؤلف، إضافة إلى جودة الخط وإتقانه - ليساً إلى السبع الأخرى - ويبدو لي أن سبب تبدل عبارة (مضة النصوص) إلى (الزوجة) أو (الروضة) من قبل النسخ المتأخرين، يعود إلى تجنبهم كلمة (السّمة) التي ارتبطت بالشبهة... والمردود أن المذهب الجعفري يميز (المضة) في ظروف وشروط خاصة، خلافاً للمذاهب الأخرى التي تحرمها، وشأ يبرز رأينا قول المؤلف في مقدمته: رأينا أن نجتمع (تبدأ جميع بين إلفاء العلم وامتاع النصوص).

المخطوطات المتعددة

وقفت على أكثر من ثلاثين نسخة من مخطوطات (لمحة العروس) موزعة في مكتبات باريس وتونس والحرر واستانبول وبغداد وبرلين، وبعد دراسة هذه المخطوطات اتفقت ست نسخ منها هي:

- ١ - التونسية، مخطوطة في دار الكتب الوطنية (ورصد حسن حسني عبد الوهاب) رقم ١٨٣٨٢.
- ١٦٤ - ورقة - المقياس ٢٦ × ١٧ سم - مبدل السطور ١٩ س.
- الباسح: محمد بن معاذ السبلاوي - بولغا تملك مؤرخ سنة ١٢٢٨هـ.
- تاريخ النسخ: ٨٠٦هـ - رمزا (ت)
- ٢ - البازيسية، مخطوطة في المكتبة الوطنية (رقم AR 3061) - ٢٢١ - ورقة - المقياس ١٥ × ٢٠ سم
- التاسع: عزالدین محمد بن محمد بن عزالدین بن محمد المحولي، الشافعي.

تاريخ النسخ: الحادي عشر من محرم الحرام سنة ٩٣٧هـ - رمزا (س).
- ٣ - المغربية مودعة في الخزانة العامة بالرباط رقمها (٢٣٢) (د) - ١٦٨ - ورقة - مكتوبة بخط مغربي جميل

لا ذكر لاسم الشاسخ، ولا لتاريخ النسخ - مكتوبة في القرن العاشر الهجري (تقريباً). رمزا (م).

٤ - البازيسية، مودعة في المكتبة الوطنية (رقم AR 5989) - ١١٧ - ورقة - المقياس ١٧ × ٢٧ سم.

لا ذكر لاسم الشاسخ

تاريخ النسخ: التاسع عشر من شعبان ٨٧٣هـ - رمزا (ب).

٥ - التركية - استانبول (أيا صولغا ٣٨١٨) - ١٠٣ - ورقلة.

النسخ: أحد بن أبي الحجر.

لا ذكر للتاريخ - الفرد الحادي عشر (تقريباً) - رمزا (ص).

٦ - الألبانية - بريان (رقم 8386) - ٢٢٦ - ورقة.

النسخ: بدر الدين بن عبد الرحمن (في بغداد).

تاريخ النسخ: الأرماس من شهر ربيع الأول ١٠٢٦هـ - رمزا (ز).

ونظراً لحزابة السححة التونسية فقد اتخذنا أصلاً، دون إجمال النسخ الأخرى، ودركت الورقات المهمة المرحومة في السح في هوامش التحقيق

منهج التحقيق

حققت النص وفق التبع الذي تبعت في الكتب التي حققتها سابقاً، والتي تهدف إلى:

- ١ - تحرير النصوص، تحريراً سليماً، قدر الطاقة.
- ٢ - ضبط بالشكل بعض ما لا بد منه كالشعر - مثلاً



٣. قمت المص إلى قطرات لتسهيل المراحة

٤ - خرجت النصوص معتمداً كتب التراث المختلفة، المطبوعة منها
المخطوطة

٥ - عرفت بطائفة من الكتب النادرة التي رجم اليها المؤلف، وبمؤلفيها.

٦- ترجمت لجموعة من الأعلام، والواقع، ولم أترجم للجميع خوفاً من
ثقال الجداول، بل لا بد

٧. قدمت المكتاب بذهبة غنيها، للمصنف وأهله كتابه.

٨ - عثت عصابة خاصة بتخريب الشعر وتوقيفه بالرجوع الى الدواوين
وعجومات الشعر، وعزوت كثيراً من الأشعار الى قائلها، وقد وقت في كثير
منها بعد عناه ومثله

٩ - حاولت أن تكون تعليقاتي على النصوص والحكايات مختصرة، ومبيرة
المنص دون إغفال الجوانب بالافلافة

١٠ - صححت الأخطاء الإملائية والنحوية والقوية دون أن أشير
إلى ذلك في كتاب من المجلات.

والله أعلم أن يكون هذا خلاصاً لوجهه □

الروض العاطر في نزهة الخاطر
لأبي عبد الله بن علي النفزاوي

وإذا همك حلفت إليه الصالح بذكر عورة أو فحش أو وصاف فاحشاً فلا يصدقك الخشوع لو تخلص على أن تصغر عذمتك وتعرضي وجهك فإن لمبدأ الأعضاء لا تقبل، وإنما لما في شتم الأعراس وقول الزور والتكذب وأكل غوب قتل بالقلب، الأمان الحافظ إلى قتيبة البجوري.

■ ترجمت اختلافات كتاب «الروس الماطر» في ترجمة الخطاطبة التي كتب في النصف الأول من القرن الثامن الهجري / النصف الأول من القرن العشرين في العراق. في البداية مثلاً خلافاً لغيره من النشطاء النحويين بشكل غير واضح مع هذا نصيبه الحظوظ الذي الرجل إلى إسوة جميع الكتب الفقهية والأدبية التي كانت قيد عهد الميرزا، وطبعا، وأساساً لتأسيس، لتعطيل جديد في المختصرة العربية، نط وجعل وضوح يسكتنا إلى نسيب الأدب الحديث أو ادع الكنايات بك يدعوها الفقهية، وربما لن تسمع إلى عام 1800 م جلبت ادع الحركات العرسين واسمه الفقهية مع في الحركات نسيب في النصف الأول من القرن التاسع عشر، نسخة 24 نسخة في طبعها وفي اعتقادنا معارفه هي من الأدب العربي. لكن الفقهية الإسلامية العرسية التي نلتها، وهي التي السع للترجمة إلى اللغة الأخرى، هي طبعة 1966 م والنسخة طبعة 1980 م لن تلتها طبعة فرنسية أخرى عام 1992 م.

■ السويطي انصاف في لرهة
انصاف - أبو عبدالله بن علي
النفراوي - تحقيق جمال جمعة
شركة رياض السويطي للنشر
والنشر - لندن ١٩٩٠

La Jardin Parfumé - Bibliothèque des cuneo

وطبعة ١٩٢٧ باللغة الإنكليزية

The Perfumed Garden - Paris, Libr (Astra)

[illegible]

٦
في كونه طبيباً تشريحياً (طيفي)، في الجنس ضمن مختلف بدنه مستند إلى الآليات
التي تفسر الاختلافات السريرية، فهو كتاب أدى إلى طمس تلك الكليات التشريح التي
صنعت وتبنتها وتلقوا حول الجنس من خلال تجربته الخاصة وتجارب الآخرين
استقصوا دور فترة إشفائه منصب طبيب الكلى الأنكحة في تونس ويصف
حكايات شخصية لأصدقائه السابقين الإطباء الذين دأب عليه، حكايات وشيخ
بحكايات ألف ليلة وليلة وما إلى ذلك في غرباها، يقوم في الوقت نفسه بوضع
أدوية وعلاجات طبية تعلقة بالجنس الجنسي والعظم والأعصاب. و
الإنعاش من أدوية الشيخ بالأدوية والأعشاب لبعض قصص غريبة مروية
في الطبعة الفرنسية، التي استعملتها كتصحيح مساعد، قد كتب
في كتابا كتب أخرى واحد منها إلى الغرباء التونسيين ويعلق بصنع الحبيب
والشيخ الذي إلى الشيخ بن علي في ذلك جميعه كشكولاته مادية،
والاعتماد والتدوير إلى أرضها كملحات بينه وبينها إذا غاوص فخله
في الحرب الطيفي المعاصر. ويكون أكثر الأسرار إذا عرفنا أن المزاري
كانت وبيت عمرها وسبعة أدباء التشريح الذين نشأ في أحضان الدولة
الخاصة (١٧٢٨ - ١٧٥٦)، وكانت قد أصبحت للأندلسيين الذين
تروا حافلا في حياتهم ومعتقداتهم أمام الكليات التي تشترط في حين
ملايين العرب والأدباء والأصيلة مقدمين خدمات جليلة في ذلك، كانت
تعتبر علم الطب مشيرة حول هذا المرسوم عول أبو حنيفة القرطبي
تحت ١٨٥٦م في أنصاف الأندلس الغربية بحثا عن أصول البنيات النباتية
وفراغ اختصاصها مصفا إياها بأبائها العربية والبربرية واللاتينية في كتاب
يعتبر من أهم مراجع الفصيلة في عصره الأندلسي (القرن الثامن عشر). في
تاريخ علم النبات والأدوية في العصر الإسلامي، الذي كان الخليفة
استنادا له، أو الرواية التي مال إلى دراسة البنيات وبغيره وتصنيفه
تحتل من أجل ذلك في الأندلس والعرب من في الشرق بدء سنة ٥٨٥هـ
تحتل العلم النباتي البنيات المعاصر منها إلى الأندلس.





هذه المحفوظة والمحفوظة الأولى بلخط المغربي

(١) مقدمة الطبعة المصترفة
Den Dufrenoy ٨
note, HANS REITZEL

(٢) راجع مقدمة الطبعة المصترفة
الكتاب نفسه ص ٩
Big Ras-
musem

(٣) المصدر ذاته

(٤) محمد علي غلام، الدولة
الموحدة بالمغرب، ص ٣٢٢، دار
الطبع المصغر

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٤،
وشمل التعليم الإيجاري الرجال
والنساء

(٦) أحمد الصافي، تعاليف أهل
الزمان بأخبارهم وسعد الأمان،
ج ١، ص ١٦١، الشركة التونسية
١٩٠٧

(٧) رجمة في بنوطه، ص ٢٢

دار الكتب المصيرية ١٩٨٧

(٨) المصدر السابق

ج - النسخة المطبوعة القديمة للروص الماعز، وهي كما قلنا نسخة غير
عقبة ولا تاريخ ولا دار نشر. علوية بالأصناف والواقص والأطراف المطبوعة
لكنها أقرب إلّا الأصل من حيث الفيلك العام، ورواها بها الأستاذ محمد بسيس
مشكوراً، ولم نستخدمها إلا بعدد ما قبل اللبس من النسخة المرفوعة
وأصلاص ما سقط وأشرنا إلى كل ذلك في الخن وأزمن ما بحرف: م، ي،
النسخة للمغربية وما نطقيا إلا طمعة نفس الحجرية التي أشار إليها بروكلمان
في فهرسه الشهير.

حولنا قدر الإمكان إخراج النص كاملاً، إذ إن للقرآن في لغن والقرعة
المترسبة سدى إضاحات في النص المترجم أروعها أبداً زيدت على سبيل
الاشارة. كذلك استخرجنا البطلون والتأنيبات ما لم يكن لها أثر في النص
أخرى ترتبط بنص الفزولي لتيك مصاغر ثقافته الأساسية كالمص وطيب
ولفلس. بقيت مشكلة الشعر الذي تعددت أوجه كنهه في العصور الثلاثة
وعبرها مرتبة وصفاة مصاغات عامة ليست بها أية قيمة إلا ببقدار
ما يستند منها السرد في النص. ترتبنا عدم التدخل فيها وترسم عروضا لكي
لا ينفذ السباق كنهه الشعرية في كتاب موسس في ألب الجلال ولا غير
إلا كال جامل أقل قبيل الدولة، كما قال الوزير. □

جمال جمعة

اليوناني ديسقوريدس (القرن ١)، وأتوية جالوس (نحو ١٢٠١/١٢٠١)
وس ها لا يمكن فصل سياق الروص الماعز عن العصر الذي عاش فيه
الفزولي. قال جعفر الدين سبطروا في المغرب واستتب لهم الأمر في شبال
أفريقية لا يسوا، رغم انشدهم لتواصل بالحروب الفريفة والرئيسية، ان
يصور، لعدم في النصف الذي كان به في العصور الإسلامية المحلية التي
سبقتها، فالجودود مثلاً كانوا أول من سنّ قانون التعليم الإيجاري
الجنائي^(١) وقربو العديد من علماء والأدباء جبرلين لهم الطاء، لم يسل
المفكرين بعدهم من هذا الخيال. فقد كانت دور العلم والمجاهد تلتصق
بالكتب التي كثيراً ما يلبسها الأسبان عند أول وقعة نطق فيها غيرهم شبال
أفريقية إلى إخراجها والتألفها في الشوارع والدوس عليها، بعمل النصب
الدمي الأصمى، سبائك الخيل^(٢). وهذا ما يوضح ضياح أو تلف آلاف
المحفوظات ويصر كون أغلب ما وصلنا من محفوظات مكتوبة بلخط المغربي
الذي لم يكن إلا الجلال التي كل لها لخط الأندلس الجميل، والذي كان
يبدوه خلاصة تجربة امتزاج الخطوط الإفريقية وزواياها بالنسبية الحرف
العربي وصورته

الفزولي الذي كان يقبل منصب قاضي الأكنة^(٣) في مدينة تونس
ومؤلفاً خاصاً لسلطان أبي يحيى الذي حكم بين ١٣١٨ - ١٣٢٦ م، يروي
في عقيدة لفكاتب بأن صف (الروص الماعز) ما هو إلا تطوير لنص مبصر
آخر أسماه (توضيح الوقوع في أسرار الخاط) بناء على رغبة لوزير عمده من عهده
الرواوي وذلك بعد الاطلاع على كتابه المصير الأول مقدماً له صلاته
وإرشاداً لتطوير نصه لتلصق جوهر العلاقة التبادلية بين السبعة ومدى عه
أنداك. ونعتقد بأن الشرح لم يكتب كتاباً آخر غير الروص الماعز من
مصدر للنص الذي بين أيدينا نص مطور موسع لا يماثلنا إلا في بعض
ومبكسا أن يرى حجم أثرية التقدم، صم صهر، في ما جعلنا صياح
والشعوبه لا والاهتمام بنهضة الشرك وإصلاحه للمدونة وحتى الروص الماعز
الترقيق بعد الانتهاء وهي يملك برفق، أي في وجه قلب مرة

ليست لديها أية معلومات عن شخص الفزولي ويسته سوى أنه ولد في
نهرار وفي بلدة تقع جنوب تونس وتوفي بعد أيام من الفقه بأبي بطرقة صيا
وصل من طبعة عام ١٨٧٥/١٣٢٤ م وذلك في بده رحلته الشهيرة حيث
يروي الشيخ الشرا في ملابنة وفان هناك^(٤) على يد أبيه أبي الطيب وروايتها
أي بده الله البريدي

المحفوظات والنص

اعتمدنا في تعليقنا للكتاب على ثلاثة أصول مطبوعة الدوس والأرقام.
أ - مطبوعة المكتبة للكتاب لدار بركة رقم: Cod. Arab. CCLXXXIX
وهي أكمل النسخ وأصلها في ترجع تاريخ كتابتها إلى
عام ١١٣٣ هـ/١٧٢٠ م، ورواها بكلفة (الفريفة). ألفتها في سبع
صفحات من (قصة ليل العارفة مع شفيها قبس من الملاح)

ب - مطبوعة المكتبة الوطنية في باريس رقم 3669-58615
R-4895 اعتباراً من نسخة مساعدة لكونها تنقص بعض تفكيات وتفسير
الأحلام، وهي أشبه ما وصفها في الفزولي التي الأولى (توضيح الوقوع) لولا
أنا حلت المقدمة ذاتها التي حملها النسخة الفرنسية. ورواها بها بنسخة P
ويرجع تاريخ نسخها إلى ١١٨٤ هـ/١٧٧٠ م، ونصم إضافة للروص الماعز
كتاب الجبال في مختصر أخبار أديان) للتطبيع، وكتب (نظم السلك
وسامر السلك) لعلمي تليها حصول في الشعر والتأليف ثم كتاب (الروص
الماعز في برقة الحاضر) ونصت المحفوظة بكلفة كتاب الخياص وصممة بنسخة
حول مذاهب المبتزلة كتبت بنسخة نسخي بينا كتب نص الروص الماعز في

عن مجتمع
«ألف ليلة وليلة»
وجدل الجنس والسلطة:

تق

الروح والبيكارة

محمد عبدالرحمن يونس

■ بات من اليومي القول إن ألف ليلة وليلة عمل أدبي عظيم قلما يصاحبه عمل أدبي آخر في تاريخ الحضارات العربية والفارسية والغندية، هذه الحضارات التي شكلت هذا العمل ويورثه وأخرجته بصيغته النهائية، ولم يكن هذا العمل العظيم أني الرؤية والطرح، بل لقد امتدت شهرته خارج فضاء هذه الحضارات الثلاث لتصبح شهرة عالمية متنامية زماناً ومكاناً، حاضرة في نبات الحضارات التالية هذه الحضارات الثلاث. ويقدر ما أثرت في الفكر العربي المعاصر اتجاهات ثقافية وروى فكرية ومدارس أدبية مختلفة، فإن ألف ليلة وليلة أثرت في هذا الفكر بفعل مؤثراتها الثقافية التي شملت بانوراما متنامية من قصص وحكايات وحرافة وأسطورة وسحر وتخييل. هذا التخييل الاندماجي كان وليد بيئة مجتمعية ذات خصائص ثقافية وحضارية مفتوحة هل من ثقافة أخرى عصية صارية جلودها في ماضي وحاضر الشعوب التي أبدعت هذا العمل.

والامتداد التاريخي والميتولوجي والخرافي للحكايات امتداد متنام فكرياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً، إن بنية ليالي ألف ليلة وليلة تمثل أوجه الثقافة الحضارية Acculturation، عادات وتاريخاً وثقافات وميتولوجيا وسحراً وخرافة. وحتى نتكلم من فهم بنية هذه الليالي فهنا عصياً لا بد من فهم ظاهرة خطاب الجنس وسموه وشموليته، وفور هذا الخطاب في تشكيل السرد والحبكة والقصص. وفور في تشكيل المواقف والرؤى، وبالتالي الحقل السوسولوجي والمعرفي الذي تحرك فيه الأشخاص، وتفكر وتعلم وتتولد، ولا نغالي إذا قلنا إن متاح الجنس



هو الفتح الأساسي الذي يمكن أن تفك به استغلاقات ألف ليلة وليلة، وأن تفهم به بنية الشخصيات الفكرية ومكونات السرد والقصص الروائي - هذا إذا اعتبرنا ألف ليلة وبؤرة الرواية كبيرة جداً، ومتنامية جداً - وأن تفهم الفضاء الغوي ومكوناته. ولولا خطاب الجنس لفقدت ألف ليلة وليلة قيمتها ودلالاتها العميقة على مستوى البنية الحكائية، وسرورت عطشها الأدبية والتاريخية.

ألف ليلة وليلة هي مفتاح لفهم البنية الاجتماعية التي شكلت البالي، وبالتالي فهم مكونات البنية الثقافية لهذه المجتمعات، وليس غريباً أن تكون الشخصيات المذكورة والأوتيرة في البالي شحوصاً لا هم لها إلا البحث عن اللذة والسكر وشراء الخمر والفتن. وبالشرايح الاجتماعية ووفق تقمص هذه الشرائح في البنية الطبقية، وتبين دور البنية في المحلل السياسي والسياسي والسلطوي والاجتماعي، وهذه الشخصيات بمختلف شرائحها هي شخصيات تعاش مجتمعات حضرية، وإن لم تكن حضرية بالمعنى الدقيق، فإنها مجتمعات بدأت، على الأقل، تتحلل عن بدائتها، وكلما تحلل المجتمع عن بدائته يصبح أعضاؤه من الجنس أمراً مألوفاً وعادياً، لأن هذا المجتمع الحضري المنفتح على بنية ثقافية متنامية قلقة من مجتمعات أخرى، قادر على تكسير نمطية الرؤية البدوية للجنس، وفي مجتمعات كالمجتمع السياسي والأموي والقاسمي التي شكلت حيز بعض ليالي ألف ليلة وليلة - وهي مجتمعات متباينة طبقياً - تتحول المرأة إلى سلمة وتبرز أهميتها بالمدرجة الأولى في كونها قادرة على إثارة اللذة واللطف، تجديداً في كوما قادرة على تقديم جسد قادر على إثارة الفعل الجنسي وعمره، ثم تحقيقه في أهل درجات تحفة، بحيث تجد الحزن قطعاً في الجنس.

لقد كانت المرأة في المجتمعات البدوية أكثر تحفظاً في طبيعة رؤيتها للجنس، فإن الرجل في المجتمع الحضري يسعى دائماً لتوليف المرأة لتحديد قيمتها في قدرتها على تقديم اللذة، وفي تحسين تناسل البرؤى والمقامير للاحاق كيف يفهم رجال يتناسل من مجتمع مغايرين (البدوي والحضري)، طبيعة الزنا، ومفهومه من خلال الموقف الآتي: وقال رجل لأخراي: ما الزنا عندكم؟ قال: النظرة، والقلعة. قيل له: ليس هذا الزنا عندنا! قال: وما هو؟ قال: أن يجلس بين شعبنا الأربع ثم يجهد نفسه. قال: يا بني أنت، ليس هذا زناً، وهذا غالب ولدنا⁽¹⁾. وفي المجتمع الحضري، الذي يشكل الخلفية المعرفية التي فتح منها البالي، يصبح الجنس سهل المال، حاضرًا طاعياً، بحيث يخلص الفضاء الزماني المتعاقب بين جسد المرأة والرجل. فما إن يرى الملك أو الأمير أو قائد الجند أو كبير القوم، أو رجل عادي امرأة تنجبه، حتى يشتعل جسده، ويصبح جسد الآخر هو الفاعلية المركزية التي ينشئ البيت بشأنها بأبصر الطرق. يمكن تجسيد هذه الرؤية في الحديث الآتي: وقال محمد بن يحيى المدني: سمعت عطاء يقول: كان الرجل يحب الفتاة فيطوف بدارها حولاً كاساً يفرغ إن رأى مرأهاً، وإن ظفر منها بمجلس تشاكيا وتتأشدا الأشعار. فليوم يشير إليها وتشير إليه، فإذا التفتيا لم يشكوا حباً، ولم يشدا شهماً. وقام إليها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه⁽²⁾.

نفسياً على الرؤية السابقة، يمكن فهم طبيعة العلاقة الحميمة

على مستوى الجسد لا الروح - بين أجساد شحوص ألف ليلة وليلة باعتبارها أجساداً تنمو وتتشكل داخل مجتمعات حضرية، وباعتبارها أيضاً أجساداً متنبلة، يصبح الجنس بالنسبة إليها بوابة هروب وأمان من علاقات الاستلاب والتشويه التي فرضتها المجتمعات الحضرية وشبه الحضرية، نتيجة التفتيات الطغي على المستوى السياسي والتفاني والاجتماعي والاقتصادي. وإذا كان الأفراد في المجتمع القاسمي عاشوا ذروة استلابهم واغترابهم الروحي، فانه يمكن القول إن المجتمعات الأخرى التي تشكلت ألف ليلة وليلة من بينها الثقافية والتاريخية والمجتمعية لم تكن أفضل بكثير من هذا المجتمع. ولذا فإن المرأة التي تتعرض للاستلاب والنسي في المجتمع القاسمي هي الصورة المغالطة لتخليتها في المجتمع الأموي والقاسمي، وفيه المجتمعات شبه الحضرية الأخرى. ولم يكن الرجل في هذه المجتمعات - بخلاف القروية الطغي - إلا صورة لشهريار ألف ليلة وليلة - مع وجود بعض تباينات لنا بعدد دراستها الآن.

وشهريار ألف ليلة وليلة لا يختلف عن أي خليفة - في هذه المجتمعات - يبحث عن اللذة الدائمة وقلمات الأجساد المستباحة من حرايب وصفيات وجوار وغلمان. عاش شهريار طيلة حياته يفتش النساء ويقتلهن، إلى أن بدأت شهريار تعطيه خمرات الحارس والقصص. وقد عاش رجال للمجتمعات الحضرية حياتهم باحثين عن اللذة والشهوة، وطاعات الأجساد الحسية. وتأثر هؤلاء الرجال بمن عاصروهم في المجتمعات الأخرى البائدة عن اللذة والجنس، وهنا لم نسل المسألة الجنسية من أثر اتصال الحضارة العربية بالثقافات الشرقية، خاصة الفارسية والهندية، التي تركت عليها بصمة واضحة. فقد أدى التشتت السياسي وحرمان البليغ إلى تمكش كل فرد إلى التجديد والتأثير تحت الإحبة والفتنة والكل. بل أن معايير الجمال حطمت بقواها لتتغير من حين لآخر فملازمة النموذجية الجمال قد تكون مدينة فضحة الثديين، وأحياناً يفضل الرشاقة النحولة منسكة⁽³⁾.

لقد غدت مسألة الجنس أهم قضية أرقت الرجل الباطريكي العربي والقاسمي والهندي - رجال ألف ليلة وليلة - وما كان الرجل قادراً على فرض هيته وسلطوته ومكانته الاجتماعية، لا بقدرته على جمع أكبر قدر من النساء الحبشيات والروميات والفارسيات والزنجيات والعربيات، سواء أكان حرايماً أم جوارياً أم سبياً، أم على شكل هدايا وهبات يفتنن على أطباق الستمن واليزرجد والورزجد لمرأته الأمير أو الخليفة. الثروة والجنس هما المحوران الأساسيان اللذان تركزت حولهما اهتمامات الأمراء والخلفاء والقادة وتكاثر القوم. ومن خلال تقمص الخلفاء والأمراء والرجال في حقل الثروة والسلطة والجنس فهم أعضاؤهم ورفع سيوف وصانيتهم فوق رؤوس النساء، معشرين إن المرأة قاصرة، وأنها متعة للرجل السيد، وخاضعة له ولأولاده، كما لعب مفهوم الاسلامي «وانكحوا ما طاب لكم من النساء» دوره إلى أبعد حد ممكن. فصار الرجل ينتفع شرعاً بأربع نساء، وينتفع بعدد لا محدود من السراري. كما استعمل أسلوب الطلاق كوسيلة للاستزادة من النساء. وهذا ويضاف إلى أوالية الزواج والطلاق التي كانت تشكل وسيلة لمنع المرأة واحاطتها بسبياً وصعباً وإنسانياً، أبوة أخرى هي فرض المحاب على ساء العامة - ربما كان ساء الطبقات العليا يطغون غير متبرعات⁽⁴⁾.

وما كان يهم الرجل الطبريكي والسلطوي في هذه المجتمعات، إلا أن يولد المرأة إلى فراش اللذة كالذليخة، باعتبارها زوجة على سنة الله وأمره من جهة، وباعتبارها ملك البين من جهة أخرى. وما كانت المرأة باسقاطه على أن ترضى سواء أحببت أم لم تحب. وفي أغلب الأحيان، لم تكن قادرة على الرضا، ولا تفكر حتى فيه، بل إن كانت تجد سعادة حقيقية عندما تهدي إلى ملك أو أمير أو خليفة، أو كبير قوم

أما المرأة الجارية فقد وعث ظروف قهرها واستلابها الروحي والإنساني، تقدمت جسدها طبعاً إلى ما امتلكتها - باستثناءات جد محدودة - وحتى في حالات كرهها وتقورها من سيدها، فإنها كثيراً ما تقدم جسدها لجسده مالكها، ليرتكبها هذا الأخير مغتربة الروح والكرامة. وهي أدنى منزلة من الزوجة، وفي نهاية المطاف ما هي إلا سلطة مشتركة، ويمكن بيعها في أي وقت، وفي حظيرة السلطة الذكورية الطبريكية وكانت السرية أحد منزل من الزوجة، ولكنها كانت ذات صلة شرعية بالرجل، ويمكن بيعها مع أولادها. وقد انصرفت تجارة الجوارح (المتخلفة) في مجتمع تخلف المرأة إلى سلطة أو شيء للرجال، والأمثال على ذلك كثيرة:

نص الزلفاء: ٧٠٠٠ دينار

نص سلامة: ٢٠٠٠ دينار

نص صباية: ٤٠٠٠ ديناراً^(١)

إضافة إلى قوافل النساء، التي كانت تأتي تياًعاً إلى حطرات الخليفة أو الأمير، والذين يجرون على عديم إحسان طوعاً أو كراهية، إذ يحق للسلطة أو الأمير اقتراض وجهي وكرامتيه وتباعده في ذلك كافة السلطات السالفة: من دينية وروحية وتحتية وقضائية، على أن السلطات القبلية والدينية لتدافع لهذا هو عظم عليه ولهم نظير من الطبقات المسوقة ما هو حلال، على، بالإضافة إلى أجساد النساء المهودرة والمشتتة، فإن الخليفة، أو من يورثه في حقبة السلطنة، لم يكن يتأخر في الاستئثار بأية امرأة ذات مواصفات جنسية وطاقات حالية قادرة على تحييه وراثته. ولم يكن يهجم أكانت وسيلة الاعتلاك مشروعة أم لا، فقد كان يبدأ إلى خلعها أو استئثارها، أو تظليلها من زوجها، أو اغرائها وتغريض الفعل الجنسي لديها، ولو اضطر حتى إلى اقتضاها بأن عملية الرضا هي عملية مشروعة. وهي حلال لحلال، انطلاقاً من قنومته داخل حقل السلطة، باعتباره حاكماً سياسياً وديناً. ويرغم قنومته الخليفة في بنية الحقل السياسي والاجتماعي، ويرغم قطع الطريق الذي يسرح في قصوره ودعائره، فإن هذا الخليفة أو الأمير كان يوظف سلطه السياسية والدينية للحصول على أية جارية قادرة على التماس قبيل البالي والتزواج من طريق طاقات جسدها الاعترافية. كما قد سبقت، وسئل الخليفة هارون الرشيد كما تصوره لفة لولة وسودا دونياً في ملكه على شراء الجوارح ووطنهم، إذ تقدمت شهزاد تقيماً لأعاً في حكايتهم مع وزيره جعفر البرمكي وأحدى جواربه، والمشرع المعفي في السلطة القاضي والإمام داود يوسف^(٢).

ولاحظ في الحكاية كيف أن السلطة السياسية تتواءم مع السلطة القضائية والتشريعية لتتحقق أسيمة جديدة، وهاجساً يوزي رأس السلطة. هذا الهاجس هو أحد الأحقاد المسلية، جسده جميل يمثل آثاره وشهوته، ويتوضع خارج حقل السلطة باعتباره يباع ويشترى.



اشتره جعفر البرمكي، وما أن شاهد هارون الرشيد حتى انصرف عن أمور السلطة، وأصبح هذا الجسد هاماً وقضية رئيسية، أنه البؤرة المركزية لتوجهات الخليفة على المستوى العقلي والسياسي، تغيب السياسة والعقل أمام قوة الجسد... الرشيد ينمو في عائلة من الأجداد الجميلة والثرية، والجارية المختومة بجميحتها ساجدا، ستهب جسدها لجعفر، وصيته للرشيد شامت أم أبت، ولذا فهي لن تحب، وإن أحببت فبالسلطة والإرهاب.

سلطان تشارعان الجسد: مركوبة، وأمرى أقل مركزاً، الرشيد وجعفر، وساحة النزاع، الجارية، التي لا تعرف لي ستاع، لكنها تعرف كيف تتصرف جسدها على المستوى الوطني والميكانيكي الجنسي عندما تنتصب الليالي.

يقول الرشيد لوزيره: ديا جعفر بلغي أنك اشترت الجارية الفصالة في مدة أطولها، فإنها على غاية الجمال ولذي من حبها في اشتغال، فيها لي... فقال لا أبيعها يا أمير المؤمنين، فقال فيها لي... فقال لا أبيعها، فقال هارون الرشيد ضاحكاً ثلاثاً إن لم تبعها في أي وقت، لي. قال جعفر وزوجي طلاق ثلاثاً إن أنا بعته لك، ثم أفارق من شوقها وعلمها وأنا بقها في أمر عظيم وعجزاً عن تدبير الحيلة، فقال هارون الرشيد هذه وقعة ليس لها غير أي يوسف، فظنوه، وكان ذلك في نصف الليل^(٣).

بالسلطة القضائية والتشريعية التي يمثلها القاضي أبو يوسف، سلطة مرنة تيمية وصولية، ومستعدة لإحداث كافة التغيرات في الأحكام والتوانين طالما هي تخدم منطق العقل الطبريكي. الرشيد يريد الجارية، والنفسي لا بد أن يفتح العقل الجنسي للرشيد. فإذا كانت شهزاد في الليل تنزل فعل الفتل وتبر من مفضلته عن أربع جوارح الإنسان الجنسية المتواصلة، والنفس الحكاكي، فإن القاضي أبو يوسف، يريد أن يبرهن من المفضلة لشرح القوانين ويبحث عن أية ثغرة فيها ليحسبها، ويقدم جسد الجارية على طبق من الزبرجد إلى قصر الخلافة.

وهنا فإن البؤرة المركزية في السلطة السياسية (والرشيد)، تستعيد من توازن السلطة القضائية، وسيكون الجسد من نصيبها، في حين أن البؤرة الثانوية (البرمكي) ستفقد الجسد. يطلب الرشيد القاضي، ويروي له الحادثة، فيحكم بطريقة غير لصالح الرشيد: فقال يا أمير المؤمنين أن هذا الأمر أسهل ما يكون، ثم قال يا جعفر مع أمير المؤمنين نصفها وهب له نصفها وتبرأن في يمينك، صر أمير المؤمنين بذلك، وعلموا ما أمرها به^(٤).

ويصل خطاب السخرية من بية السلطة والخلافة إلى حد المقارنة المضحكة المبررة، إذ يستعز الخليفة الرشيد بوجهه الحسن الزمرن بالرغم من مثالت الأصداء التي تسرح في غايته وقصوره ودعائره، وما يمكن القول: وأن تطور الإثارة العرية والمجون لم يأت بمعزل عن البيئة المحيطة، فافتتضح قدر المرأة إلى مجرد ملهة وحصر دورها في إشباع آتابة الرجل الجنسية... أسرعاً عن ذلك المفسر الجنسي وسعاً للتعبير... الذي يتعلم تحقيقه في معظم الأحيان دون التضحية بالمرأة^(٥).

وفي بيت كاتبة العريسة التي تحت نواظرها لكافة أنواع الإثارات والتشويق والرقص والمزيج والنساء، والجاري والغلان القنادين من أصناف الأرض، في بيته كتهل، كانت الإثارة الجنسية أهم بنية

اجتماعية من سيات هذه الفترة، فلم يُعجل الرجال والنساء من التعبير عن مكونات صدورهم من هوس جنسي وفجور وغربة وتوق كلّي للإنتماء في الأثارة واللهو والجنس... والحليقة الرشيد الرجل الأول في هذه التركيبة الاجتماعية الإيجابية لا يستطيع الصبر على جسد المرأة إذا ما فار هوسه: وقالت بلقي أيها الملك السعيد أن الحليقة هارون الرشيد قال أسفروا الجارية في هذا الوقت، فإني شديد الشوق إليها فأصبروما، وقال للقاضي أبي يوسف أريد وطأها في هذا الوقت فإني لا أطيق الصبر عنها إلى أن تخفي مدة الاستبراء، وما الحليقة في ذلك؟^{١١}

إن خرق القوانين والشرعة - (في المجتمع العائلي) - حاضر مطلقاً في نية السلطة القضائية التي وجدت أصلاً لتحمي السلطة السياسية، وتس القوانين أمعاء في قهر الطبقات الدوية، لتحقيق مزيد من الاستلاب والتبشير الطليقي في نية الحليقة السلبية والاجتماعية، ومن هنا إلى يميز القاضي أبو يوسف عن خلق ثمة جديدة في التشريع، وسجد الحليقة التي تكسج جراح الوحش المحتاج في ذكورة الرشيد، وسمي هذا القاضي أن الفعل الجسبي لا عمالة واقع، طأ أن الرشيد لا يطيق صبراً على الجارية، ولا بد أن يطأها في الحال، وإذا كان الفعل الجسبي في المجتمع الطليقي لا يُفَقِّح مع الجارية إلا عن طريق استلاب جسدها وروحها، فإن الحليقة تحقّق عن طريق استلاب أحاسيس العبد المملوك الانسانية، وتكرامته، واعتباره ذكوة، واعتباره جسراً وطنياً تعبر فوقه ولادة الخليفة، من الصمم الأخرى وجسد الجارية. يُعبر القاضي عملاً، ويزوج الجارية للمملوك، ثم يطلقها قبل دخول المملوك عليها فيحمل وطأها، لكن المملوك ومن الدائرة حرمانه واحتجابه لجسد مبرور ورغبته في أن يصل وحش فرامحه بمحبب بالجدس المائل أمامه - البهيت تهبط صفته؟ البست الجارية هي الثمرة السباحة في سباحين الخليفة بإقتلها على شاة؟ فإذا لا يمتح لهذا المملوك أن يحصل على هذه الثمرة التي هي من شجرته؟ ويرى أن من حقّه أن يطأ الجارية طأها صبراً - بشرعه والعرف، قريبه، فرفض أن يطلقها. تتحالي السلطة القضائية ثمانية على المملوك، ويبدو الأمر حيناً بالنسبة لها، لكن كيف يعرض الراوي

الحليقة لمسلوب مآكر أخذاً:

فقال القاضي أبو يوسف يا أمير المؤمنين لا تجزع فإن الأمر حين، ملك هذا المملوك للجارية، قال ملكته لها، قال لها القاضي قولي قبلت، فقالت قبلت، فقال القاضي حكمت بينها بالتفرق لاه دخل في ملكها ففسخ العقد^{١٢}.
والقاضي يعرف مقدماً أن عملية مهمة كهذه ستدر عليه سطوة ونفوذ وقوة مهاباً في صف السلطة، وما لا كثيراً أفعاله الخليفة له بعد انجاز مهمته، فمجز عن عمله، كما قال منه إلا أن وصمه في وغلاة فلهذا كما تقول شهرزاد

•

لقد كان رجال المجتمع العربي البيروني يتحاليون على زوجاتهم، ليضاحوا الجوارى والوسيدات سراً - مع ملاحظة أن بعض نساء البلاط زوجات هؤلاء الرجال كن يقدرن بأنفسهن الجوارى كهيئات وهذا لا زواجهن - ولم يكن ذلك بمستهجن ولا مشتبهاً، طأ أن الإطار المعرفي لامتلاك جسد الجارية هو إطار يحيل إلى مرجعية ثقافية دينية اتفق الفقهاء على مشروعيتها. وما هو الحليقة معاوية بن أبي سفيان صاحب وسيفة في بيت زوجته، ويحتل بها، ولو ستل عن تبرير عمله، لاستند بطبيعة الحال إلى بصرى معرفة وفقهية دينية: وهما ملكك أيتهاكم.

قال عمر بن شبة: كان الأحف بن قيس يوماً جالساً مع معاوية إذ مرّت به وسيفة فحدثت سباً من البيوت، فقال معاوية: يا أبا بكر أنا والله أحب هذه المرأة. وقد أمكنني بها لولا الخياء من مكائك. فقال الأحف: فأنا أقوم، بل تجلس لكلا تستر بئنا فاطمة. فقال الأحف: عظيم عظيم! فقام معاوية إليها فبينما هو ياجنها إذ خرجت بنت ربه معاهت للأحف، فاقول، ابن العلق. فأومأ الأحف إلى بنت الذي ترقب، فأخرجته وخفيته بيدها، فقال لها الأحف: أرضي بصبرك، رحك الله. فقالت: يا قواد، وتكلم أبها؟ فقال معاوية يغلب الكرام ويغلب اللئام^{١٣}.
وقد سال خليفة من خلفاء المسلمين جارية: هأت بك أم أمير؟ فقالت الجارية مبسمة: وأنا إني يا مولاي.

العبد المملوك

حسب ما يحبر

توضيحه

الحليقة إلى

حسب الجارية

صدر حديثاً

سلسلة «كتاب الناقذ»

حرب الخليج

اختراق الجسد العربي

انظون مقدسي



ملف خاص

الشخصية المعاصرة أو اللاإنسانية، غياب الأحاساس بحلولي الحياة...»^(١٦).

إن سلطة المجتمع - باختلاف توجهاتها - في آلف ليلة وليلة سلطة تصفية واستبدادية، مفصلة عن مجتمعاتها، ومفصلة حتى عن أقرب الناس إليها، وما يعم هذه السلطة من نساء مجتمعاتها هو الجسد باعتباره غاية مطلقة وكلية، والשלط الخفي لصعود المرأة - أما غرضها في أعلى درجاته فيتركز إلى قدرتها على تقديم المزيد من الإثارة والروع، وتحديداً قدرتها على التخلع والحدود والعريضة، وتطهير هذه الخلاعة وتجسيدها في حقل معرفي محب، يحققه الخليفة أو الأمير ويتلذذ به وفق منظوره الجبالي الخاص، وتلاشها هنا لأن بنية المنظور الجبالي وصفوه، الذي يفرزه السياق المعرفي والتاريخي للسلطة في الجبالي هو مفهوم وطني سطحي، فالجبالي يتحدد بالدرجة الأولى في تشكيل الجسد وتقليمه، الجبالي سطحي أفقي خارجي، وتحديداً قيمته هي قيمة جنسية بالدرجة الأولى.

تصف شهرزاد في الباليبا جسد إحدى الشخصيات النسائية قللة. ولها عند كشتافيت الحزان، وشعنان كازجان والعقيق، وريقتها أشهى من الرحيق يطلقه ماله غداً الحريق... ولها صدر فتنة لمن يراه، فيحسان من خلقه وسواه، وتتصل بذلك الصدر عسدين مملجان... ولها يهدان كلبان من العاج يسعدان من اشراقها اللؤلؤة وطنا ملوثة كعلي القياطي المصرية، وينتهي ذلك إلى عنصر مختصر من وهم الخيال فوق دفع ككتيب من رسال يقصدها إذا قامت، ويروى لها إذا نالت... يحصل ذلك الكفل هذان كلبان من الدر هودان وهي حله ما أقدمها إلا بركة الشيخ الذي يهبها^(١٧).

ويمكن القول أن ما يعم السلطة الطبقية المذكورة في الباليبا - بالدرجة الأولى - من كافة العناصر الجبالية التي تشكل أجساد النساء، والتي تلعب دوراً وطنياً في تحديد جمالية المهدف الأسامي والعالية الكلية، هي هذا والشيخ الذي قصدها شهرزاد، والذي يضع عقروا بركته وعطائه لا في تنصيب، بل أكثال وأحاد الطواري والوصفات والطرائف نساء آلف ليلة وليلة. □

لا عجب أن يسأل هذا الخليفة الجارية، ويطلب منها أن ترضع نفسها طمأن أن المجتمع بأسسه وبناته التعلوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، لا يقيم وزناً للجارية أو المرأة إلا بوصفها أداة للجنس. ولم يكن هذا النسق الاجتماعي السائد قادراً على الفرض في أعراق المرأة الجارية ومباشرة ظروف استلابها وشيئها، وقمتها كمخلوق انساني، فقمتها الأساسية في هذا النسق الاجتماعي تتحدد في قدرتها على أن تكون حقلًا للذة، أو وعاء لثروات الرجل البطريركي. ما يعم الخليفة من الجارية الجسد أكان ديكراً أم أنثى، إلا أن توضع البكر مصرفاً وسلماً بقوى غرضها بالنسبة إلى وضعها «الأنثى»، فالذكر أعلى قيمة ورثاً من «الأنثى». وفي هذا المجتمع تولد النساء بأكراً لكنهن في المحصلة سيصبن حياً «بأنثى».

وفق المنظور الذكوري. ومع الزمن تتلاشى قيمة هذا «الأنثى» ويصبح مجرد عرقه بالية، أو رقياً هشاً في معادلات الرجل. وسرعان ما يبحث هذا الرجل عن «بكرة جديدة»، ليحولها إلى «بأنثى». إن توضع الجارية في حقل «الأنثى» توضع ضمن قدرتي، لا مفر منه، ولي مجتمع تصح فيه النساء جميعاً سلماً وأرقاً وألواناً مطيح، وأنفذاً تتحدد نفسها للترتيب من الخليفة في منتصف البالي، في عتمت كهذا يغيب العرق ويغيب المستقبل، وتعيش الحارية عمرة صحتها وراحتها الروحاني وديونتها ونشئها، وتند مسها على الخليفة بكرم سلطنته البهية، ويدخل عل هذا «الأنثى» يمس روحه وأسدته، ويتركه متجوعاً وحيداً. وهنا تبدو العلاقة بين الخليفة أو السلطة المذكورة وبين الجارية أو الوصيفة (الجسد)، علاقة تتفقد أسط مقومات وشرائط تسياسيتها. علاقة تعصف بمفومات الاحترام، ولها يكون العلاقة بين الطبقة الأسادية المصطنعة وبين الطبقة لشريفة المسحوقة، علاقة تكافؤ، إبقاء علاقة حوصلة وهدنة وعدم ثقة، علاقة مشوبة بالخطر والنكاح المهرين لإنسانية الشخصية المسحوقة. إن هذه العلاقة من مهمتها زيادة وتشويه يبتسا الطبيعية... وتتنامى السلطنة، واتخاذ الحميرية في العلاقات بين الناس، تفتت مكونات حياتنا، إحالة مسار التمر الشخصي للأفراد، الوجود للتشر لسات

- (١) ابن قيم الجوزية، أخبار السادة، تعليق د. مرام رضا، مطبوعات دار مكتبة الخيل، بيروت، طبعة ١٩٨٨، ص ١٧٥.
- (٢) النصارى، ص ٤١ و ٤٢.
- (٣) د. عبد الوهاب عويد، السيرة والسير، ترجمة هادية الصوري، مكتبة صهيوني، القاهرة، طبعة ١٩٨٧، ص ٢٠٣.
- (٤) د. خليل أحمد خليل، المرأة العربية وعلاقتها بالتميز، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٨٢، ص ٦٢.
- (٥) النصارى، ص ١١، ولد أحد خليل أحمد خليل، ص. صبح عزيز، ابن عبد الله فلاسفة العرب.
- (٦) آلف ليلة وليلة، توفيق النسي، مكتبة الشعبية، بيروت، لبنان، أو يذكر رقم الطبعة لا تاريخها، ص ٢٦٦.
- (٧) النصارى، ص ٤٢.
- (٨) عبد الوهاب عويد، السيرة والسير، ص ٢٢٤.
- (٩) آلف ليلة وليلة، توفيق النسي، ص ٢٦٧.
- (١٠) النصارى، ص ٢٤٧.
- (١١) ابن قيم الجوزية، أخبار السادة، ص ١٨٥، ١٨٦.
- (١٢) ريتشارد شاخت، الافتراء، ترجمة كامل يوسف حسين، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٥١.
- (١٣) آلف ليلة وليلة، توفيق النسي، ص ٩٤.

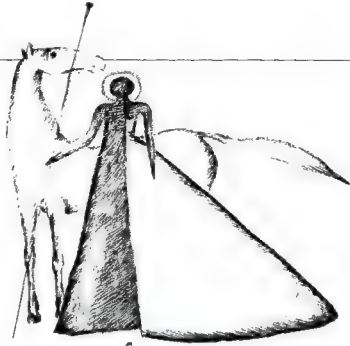
المسيحية والتوراة

بعث في الجنود البنية لفرع الشرق الأوسط شفيق مكار

صدر حديثاً



RAED EL-KAYE
DUBLIN
BY THE PUBLISHER



السؤال.. أخيراً

.. خالد جابر يوسف ..

الخاتمة ذاتها.

وحيث لم أكن حَمَى البداية والنهاية،
ولا الغلط الذي يحشو التاريخ، ولا الحدز الذي
يستلجج الكائنات،
ولا مفتاح الحياة ولا قفلها..
كنت أنهي تممة أو علامة تشوّه وتستحيل وسيلة
تعذيب..

أنا السؤال الأليف الذي انبسط عنه قبضة في
وضوح الوحشة،
يشدُّ شكله المنسوخ ثم يترشح من سوره العالي..
كنت أتلاعب بآلة الزمن،
وحين تناهيت إلى عصور مَيَّة أنطفئ على فضائجها
- وهي تنفخ في حضرة الضوء -
صرت أرى سيلان الناس في انسانيّة جميلة،
إنسانيّة بلا ذاكرة وبلا كلمات. □

■ الكرسي بقوائمه الأربع

استدعى هيئة الكلب
بيننا المنزل مطلي بفكاهة فاقمة
استدعت هي الأخرى صورة ناشرة
غفل طفلاً يستهل حياته بالصمت.
اللهات كان حشداً من الأحصنة النافرة.. تتدافع
نحو الجدار

هناك أصابعي.. ناكلها سيرة عصية على التعري
وفرجة فضاء المنزل التي تشبه فم البئر
كثيراً ما تضطوئني إلى غنا يتكسر حين يلامس
الهواء

قلت: جردوا جسدي من خرقة الهواء، إنني
أترشح،
واحملوني، أنا الشكل المتطفّل المنزاح إلى نهايته،
بعيداً عن الأصل التوارث والوريث المنحدر إلى

شاعر من العراق
فاز بجائزة يوسف الجلال
لشعر، للعام ١٩٨٨ عن
مجموعته الشعرية بحثاً
عن الله.



كل حب اغتصاب

أنسي الحاج

عن حتمية الخلل في كل جهاز العلاقات البشرية.

هناك من يموت على أمل أن يحظى بعد الموت بمن يشاق إلى به.

الأفضل منا هم في الغالب الذين لا يعرفون أهم أفضل من أحد

لا الإباحية ولا الحرية الجنسية.
كثناهما إلغاء لما نشده منهما.

البحث هو، ودائماً كان تحت ألف اسم، عن الصدق. وإذا حل في طياته التهنيت فهو مرغوب لأنه صادق لا لأنه يرفع راية الحرية.

الصدق أهم التفاضل وأكبر القيم. وبما لأنه، عندما أجده في الآخر، أطمئن إلى أنني لم أخدع.

الصدق يجاطب في ما يظنه الصادق أرفع ما في: القدرة على مجاراته في الطهر.

حيال الصدق، قيمة كالحريّة نفسها تغدو مظهرية

عندما يحصل العشق تدخل العاصفة. تبحر العادات، ترزعزع، تتقلع. عمياء، انضالية، وتدعي المستحيل. عندما يحصل العشق يتجسد الجنون على شكل قلب.

جنون، غصّف، اقتحام.
كل حب اغتصاب.

أقوى الشهوات تلك التي لا وجه معيناً لها. إنها تتخلص من المحسّس شخص محدّد لتنتقل على سبيلها في المحسّس المُطلَق بلا حدود.

■ السبب الأكبر لحفدي على العالم هو أنه متعني أن لا أفعل في حياتي شيئاً غير الحب.

أجل ما يثيره فينا الجمال هي الدموع.

اللحظة التي نكي فيها أمام الروعة اعتراف بأن كل حياتنا السابقة كانت صحراء.

يبدأ الجمال بأن يُكينا تأثراً به وينتهي بأن يُكينا حيرة على فراخ بالنا قبل أن نعرفه.

كلما أحببتهم وقعوا من القطار؟
كلما أحببتهم وقعت من القطار.

هل تظن أنك أحببت يوماً من يجب أن تحب؟
طبعاً من «يجب» أن أحب: وجوب الألم على المحكوم بالعيش ضد نفسه.

أحبك لأسباب نسبتها، لأسباب ضائعة في غور السفينة الغريق. أحبك لأنك طالعة من عهد كنتُ ابنك، قبل أن اغدو أباً لك، ثم ذلك الغريب الذي نلكن.

تبدأ بالجنون وتنتهي بالعبادة.
مخلوق برأس شيطان وقلب المسيح.

هل نعشق إلا من نريد أن نتنم منهم؟

لا يُقدّر جسد الصبية إلا العاشق الكهل: صورة أخرى



هل نعشق إلا
من نريد أن
نتنم منهم؟

خواتم

اضطهادها له وخيانتها، لا ينهز بجائاً، بل لأنه يصنع خيره من شرها.

إنه يجيك بقضيل ما يأخذك منك . . . على أن يعود فيكرهك لللبب نفسه.

ليس تحويل الشعراء شعرهم إلى سجل لتفاصيلهم وانطباعاتهم ظانين أنها تم الجميع، ليس هذا هو الذي يُضجر، بل طريقتهم في ذلك.

منذ أن غادر الشعراء مع الشوة الرومستكية، دير الكلاسيكية بموضوعيتها ولا شخصيتها (الظاهرية)، على الأقل) وهم لا يكتبون إلا عن أنفسهم. ولكن بقدر غير هذا القدر من الجانية والألق، كان يزداد وهجها كلما ازداد انجساراً من التجربة الحية، عميقها وقوبها، وكلما ازدادت الذات القابعة وراهما عن وعقوبة.

بين شعراء اليوم من يلوخون بفراغ ذواتهم. يُعجبون بمصالحات، يفتنون بفواصل يوميات نافهة، لا تتميز بشيء، على صعيد التجربة ولا على صعيد التعبير، وتحملون كل جثاء

هل تعجب بعد ذلك أن لا يقرأ أحد ما كتبت؟ ليست الترجسية سبب نفور الآخرين من الترجسي، بل كيفة في عرض ترجميته. هذه الكيفية هي التي تجعل الآخر يرى ذاته في ما تحكيه أنت عن ذلك، فيهتم لك بأسباب أنك أنت وحسباً أنه هو فيك. . . أو بالعكس، تتركه بلوداً حيالك، لأنك لم تستطع أمرين: لا أن تعشق ذاتك حتى تعميمها على الملأ، ولا أن تكرهها حتى تجلدها أو قلها نايبةً عن الملأ، أو فداء له.

وكما أن الهم في الكلاسيكية لم تكن كافية لتصبح قاعدة ما لم تلازمها عقوبة الحقن، وما لم تتحول الهم إلى أنسا كل واحد، كذلك فإن الداء ابتداء من الرومستكية ليست كافية ما لم ترافقها عقوبة الحقن ذاتها وما لم تتحول إلى أنا لكل واحد، أي الهم الآخرين.

الذات الضعيفة والزائفة والمقلدة لا تنعكس. همومها لا تصل. والتعبير عنها إسائة استعمال لحق التعبير

غلاي أنت . . . ودائماً تعود لتعمرني أمواج الفراغ. □

عندئذ تصبح في مستوى غزونها المكبوت كما في مستوى أفانها المجنونة.

امراه واحدة ولكن تصلح لأن تكون حجاباً لجميع الروح.

وجه واحد ولكنه كاللدى، كالأه، لا يعني لك شخصاً يتخومه بل الشخص الذي معه تنطلق إلى ما يكملها في الجميع - الجميع غير الموجود، طبعاً، إلا في خيالك. بعض قواعد الأيرتيسم: كل الأجساد في وجه واحد - ولكن كل الأجساد.

عن الاتحاد أم عن الاجتياح؟ الاتحاد مستحيل. لما أن أبلغه حتى أفقده.

أو أحتره وأرفضه.

أو يجتري ويرفضني.

كلما أجدت انفصلت.

كل جمال يستبطن بعض انحرافاتنا. والجمال طغت عليها، منذ أفلاطون. (الانحرافات المستقيمة)، للقيمة بالأخلاق الشهمة والحميدة لتأملها بعيداً من الرواس التقليدية. لتسلي رؤوسنا من المحفوظات: ما من حق إلا المطابق حكماً على الأمور، ما من خير إلا ما يأتينا منه خير، وما من جمال إلا الجاوب على نوازعنا الخفية، بما فيها من عورات نخجل بها.

لا نخشى إلا العلوم. السري يمشي سافراً ولا يراه أحد.

لو أصغيت أعمق إلى صوت الصدق لمحت كثيراً مما قلت. نكتشف ذلك عندما نستقبل من الضجيج. حينها لا نعود نلظر باحترار إلى الأكاذيب والتضاهات، بل يفرق أو سام وغيثان.

فلاحتار اشارة إلى أننا ما زلنا في دائرة الضوضاء.

ما من جانية في العلاقة إلا تلك التي نخلسها في غلام. ما من أشخاص ليس بيننا وبينهم أية معرفة.

والقائس السني يب نفسه بجائاً لاسراه، رغم



كل جمال
يستبطن
بعض
انحرافاتنا



مفهوم الله

من مستقبل ما بعد الموت إلى مستقبل الحياة

أحمد ظاهر



الإلهية عن سؤال رئيسي شغل الباحث سنوات عديدة ومؤداة كيف يحلّ التسليم بمفهوم الله في الفكر العربي الإسلامي لنقل الموتى به من تحاور لتأصيلاته ذاته وتجاوز وجوده وأفعاله، وتعليه على الحوف من الله حتى يصيرها رأس الحكمة؟ ولوق هذا وذلك كيف يمكن لمفهوم الله أن يفسر تفسيراً جديداً يؤدي بالإنسان إلى أن يحيا في المستقبل بدلاً من أن يظل قابلاً مع الأموات؟

ينطلق هذا البحث من قضية سهلة مؤداها أن الإنسان العربي المسلم إنسان يعيش في الماضي ومع الأموات، وهو أثناء ذلك يستعمل الله كأداة خضعت تشبه باستمرار إلى الراحدة الصرفة. وقد نظر إلى التصاريح الإلهية نظرات متعمدة أوصحها في الفكر اللاهوتي بصحة عامة وذلك الشعور بالباطي الذي يمتد الإنسان عليه، وبذلك يكون الإنسان قد ربط وجوده بوجود الله، وربط مصيره بكل ما هو خارج عن إرادته الحقة. ونظرة أخرى مختلفة نوعاً ما عن النظرة الأولى ومؤداها وتلك الفرة التي تبين على الكون أنها صامتة وخالصة، إنها بلغة أرسطو والمحرر الذي لا يتحرك، فمتما تصدر الأشياء وإليها تعود. وعليه تكون القوة الإلهية هذه، مصدر الكون وهوره وما الإنسان إلا إحدى المراتب الصغيرة التي تندرج في فلكه.

ونظرة ثالثة إلى الله (وهي نظرة حديثة) تعتمد اعتماداً كلياً على موقعه من العلم أو موقعه من الدين. ويرى الفلاسفة اختلافاً في نظرتهم لإله موسى وعيسى ومحمد وغيرهم، بينما يؤكد اللاهوتيون أن إله الأنبياء للملكوتيين هو الواحد الأحد المملو عليه، ومنها يمكن من أمر غان القضية هنا لا نغتنب في البحث في هوية

■ مفهوم الله من أكثر التعاليم شيوعاً لدى الإنسان عن الخلاف أشكالهم وأبوابهم وأساسهم. ووه أكثر تعاليم التي شعفت عبوراً وقلوب المتكرس ورجان العلم والدين. وهل الرزم من شيوخ المفهوم في كل الحقب الرومية والخضاضات التاريخيّة، إلا أن هذا

المفهوم هو من أكثر التعاليم التي تخطط فيها كل العناصر التي تشكل منها الإنسان من خوف وأمن، حب وكراهة، خير وشر، قوة وضعف، جمال وقبح، حرية وضروية إلى جانب كل الاختلافات التي تحلّ جوار وجود بني البشر.

وقد أسرف المؤمنون بوجوده والمخلعون به في تأكيد وجوده أو عدمه وهم بذلك لم يقصروا في شغل أنفسهم وغيرهم في الإجابة على السؤال: ما الله؟ وما هيته؟ وما قدرة إرادته؟ وما سر كينونه الأزلية؟ وهل هو خالق الكون أم أن دافع الحروف لدى بني الإنسان كان ومازال أحد دوافع حادثة، بحيث قرر أنه لا بد من خلق إله له يعفر جيده عند أقدامه صياحاً وساءاً ضيقاً للعالم المجهول؟

لا يصح هذا البحث على الطور في سر الله، ولا في قعله وقدرته، ولا في قصة خلق العالم المحسوس والملموس، ولا بجوار الحوف من ماهيته أو أزليته، كما عبرت عنها الديانات والفلسفات والآراء والمتنقذات الرافضة له أو القائمة بحمده. ولا يبرز هذا البحث نفسه في متاعه البحث عن الآلية التي تقوم بالشرح والتحليل كالعلم أو الحس أو الخلد أو الأيمان. إن الذي يعم به هذا البحث هو محاولة

كتاب من سوربة



انتصاراتهم والرقعة بهم عندما يمزون من قبل "أعداء"، وهم دائماً يعتقدون أن رضا الإله عنهم ومن نصرقاتهم مكّتهم من الانتصار، وفي المقابل فإن تلمس الإله منهم أدى إلى هزيمتهم. ورأي ثالث في الواحدية منحه النظرة الصوفية التي أكد عليها المتصوفون دائماً ومزادها، ترجمهم في الخالق حيث يشكل الله والعالم وحدة واحدة.

واختلفت التجربة الدينية في الشرق القديم (المند والصين واليابان) عن تلك التي سادت في الفكر اليهودي أو العصر الهلنستي. فقد بقيت فكرة التعددية موجودة وإن كانت فكرة الواحدية قد طرد إليها طغمة جانية. و يرى البعض النظرية الشرقية إلى أن فكرة الواحدية سارت جنباً إلى جنب مع التعددية التي حازت على القسط الأكبر من التفكير البشري. فعالم الأرواح والأفنة منقسم إلى من هو شرير ومن هو صالح، ولم تستطع العقلاية تمسح عالم التعددية الذي حلفت الأساطير والتحيات، وأصبحت الديانات الشرقية بالعموم التام فالأفنة غاصّة لا لأن لها شيئاً، وإذا اكتشفت خباياها السحرية فإنها تبطل إلى الأمان الاستثنائي، الأمر الذي يعقدها قيمة السحر والتمسوس والعلما. فإله العلم (الخواء والمدم) مثلاً لم يسمح للإله المدور أو تلك الرقعة بالظهور على السطح. وعلى ذلك يمكن أن نفهم لماذا أوجدت الديانات على شكل موبيل وأحزاب فتشبع بها أفنة الطبيعة وعلى الأخص مبدأ الوصاف والأصناف والظلال... والبعث هو تعبير فكرة واحدة الإله في الحنة إلى أي الفترة التي سادت فيها الديانة البراهمية (٧٠٠ - ٣٠٠ ق.م) حيث وجد المفهوم الصوفي للإله. وقد مثل الحلقية الطفلة والوحدة الكاملة وروح العالم. ولا يوجد طريقة لاكتشاف روح العالم الحقيقي والظلال إلى أي طريق الرابطة الدينية وما يتكهنها من طقوس

ومع هذا وقد لم تستطع البراهمية تجاوز التعددية وظيفتها ورسالة ثابتة، الأمر الذي امتنع عن توزيع الهوية الإنسانية ونشأتها بحيث تجعلها دوماً مشدودة إلى الماضي باستمرار، تماماً كما كان الحال عليه في الديانات والأساطير التي سبق ذكرها. ويظهر برهما بطريقة ثلاثية: برهما الخالق، فشنر الحافظ وشيفا المهلك والمبدئ التكوين، ويعرف فشنو بالتجسيد المشرقي (نرجس في ١٠ مرات)، وعلى رأس هذا التجسيد إمارا وكوشا في هذه الحالة يعتبر الإله الواحد، إلا أن هذا لا يبنى أهمية الأفنة الأخرى التي لا تصل إلى مستوى كرشا.

ولدت الهندوسية من رحم الهندوسية، إلا أنها لم تهبها إلهاماً هائلاً بالنسبة لفهم الله. فقد علم بوذا كيفية تجاوز الإنسان لذاته والتخلص من المني والألام من خلال محض الرغبة للتمتع. وقد أضاف إلى تعاليمه إلى طريق التمييز لا يتم إلا من طريق الاعتدال على حد ذاته دون الاعتدال على الله. ولكن أتباع بوذا ألبسوا تعاليمه ثوباً آخر أعصمهم للعودة إلى قضية التجسيد. وأقرت بذلك البوذية الجليدية ضرورة العودة إلى الهندوسية عندما أكدت على وجود أورتاك القادريين من المريدتين الذين تجاوزوا ذواتهم بالانفلات من قبضة التجسيد، وعودة الإنسان مرة أخرى إلى العالم الأرضي، بالرغم من تأكيدهم على أنه على المريد أن يستمر في معاينة الأحداث التاريخية حتى يساهم في تعليم الآخرين كيفية الوصول إلى ما وصل إليه.

الديانة الصينية ديانة تخطط فيها القوى الطبيعية وعبر الطبيعة، وتلعب أرواح الأجداد والأبطال دوراً هاماً في تشديدها وترتبط الديانات الشعبية بمفاهيم "السعادة" و"السعادة". وبينما يمثل المفهوم

الأول القوى الإلهية المخافة وتأثيرها في الطبيعة ومن ضمنها الإنسان، يمثل مفهوم السيادة كل الأمور المتعلقة بالإنسان وضيقه التام لخيرات القوى الإلهية. وعلى ذلك فإن هذا الرضخ لا بد أنه يربط الإنسان المؤمن على الدوام بالأساطير القديمة والتاريخ القديم وتبرير أي حدث من الأحداث نتيجة ذلك

وقد علم كنفوشيوس الحكمة الإنسانية، وتعاليمه لا تزيد عن كوشا الحكمة ونظام علاقات الساتية وأخلاق سياسية. وعلى الرغم من أن كنفوشيوس ليست ديانة إلا أنها تحتوي على مفهوم "السعادة" وإن كان كنفوشيوس لا يرى ضرورة لاشدّة الأمور الميتافيزيقية. وقد أدت أبحاث كنفوشيوس على الأمر بأن أقمحوا المفاهيم الميتافيزيقية على الكنفوشية، وبذلك تكون الكنفوشية قد رُوت إلى عالم ما بعد الكون الأمر الذي شجع دوماً عودة الكنفوشية إلى الماضي من خلال عبادة كنفوشيوس كحكميم ومعلم وليس كإله أو نبي

والثانية هي أيضاً ديانة صينية قائمة على مجموعة من التعاليم التي وضعها لانتسو، والتي لا تزيد عن كونها خليطاً من الاعتقادات الروحية والفسح. بحيث أن كل من الكون أو دوح، كما تقول الثاوية (أي الطريقة) للكون نظام طبيعي مرتب الأمر الذي يضع الله خارج نطاق الفكر الإنساني. ويصور الفلسفة الثاوية يقوم على مبدأ الرواة والسكون وضرورة تغلب الإنسان لكل ما يصيبه من أسى وبطلان ورحابة صدر، ولا يوجد هناك أي مبرر للثورة والتمرد. وفي الديانة فقد سادت فلسفة البوذية الشنتوية (أي طريق الأفنة)

وهي ديانة تتضمن آلاف الأفنة التي تمثل قوى الطبيعة وأرواح الأبطال والأطال. وقد اختلطت البوذية لثقافة لثقافة معومات عديدة من القوى الطبيعية. والأفنة الشنتوية أو الموجودات العظيمة هي تلك التي يصعب عليها أن تتخطى شكلها وهي الآن أعظمها أفنة الشمس التي اعتمدوا على نسلها الأبرار الحكمة

مرة أخرى نجد العقل البشري في طريقه لاكتشاف المجهول إلا أنه يقع فريسة الارتباط بأساطير الماضي. يبدو أن عقله الثابت لا يهدأ له حال إلا بالبوادة والسكينة التي تجعله يعيش مع الماضي ولماواته.

وتعرف الفكر الديني الغربي على المسيحية التي نظرت إلى الله ك شخصية نشطة، قادرة وعدلة، عية ومشاعة. وأصول هذه الأفكار هي الديانة اليهودية. ولكن مفهوم الله قد تغير إلى القرن السادس قبل الميلاد ليصبح خالق العالم. ووقف الإنسان عاجزاً عن وصف واستيعاب وجوده. وقد عرفت المسيحية إلهها عن طريق ما قدمه أنبياء اليهود ومولوكهم. ويظهر وصف المسيحية إلى كونه ذلك القدس المصقول الذي دخل في عقد مع اليهود عندما حاكم من ظلم الفراعنة المصري عن طريق تلمس خروجه من أرض مصر إلى الأرض الوعدية. وقد ذكر أنبياء اليهود شعبيهم بأنهم لم يستطيعوا التماشي مع بنود الميثاق المبرم مع الله وإن قضية الجليل الإلهي تتحول إلى مسؤولية بدلاً من أن تكون امتيازاً. إلا أن النظرة الجليل الإلهي، والمخرج من هذا المثلث، حركت قضية الجليل الإلهي إلى خيار يهودي، بحيث، بمعنى أن اليهود هم الذين اختاروا الله ولم يجزهم الله. وقد يكون ذلك أول إشارة صريحة لقيام الإنسان نفسه بخلق الله وليس العكس. ومع ذلك فقد بقي اليهودي مشدوداً للعالم المادي، وتاريخه الذي يلاحظ فيه متناوياً مع الله مرة وتتمرداً عليه مرراً.

والمسيحية عسيرة على وثيقة إيمانية بالإله الأب وليست نظرية عقلانية. وقد حاولت الكنيسة رسم جملة من المفاهيم العقلية من أجل بناء نظرية لتفسير طبيعة الله وجوده. وقد فعلت ذلك من خلال محاولة توحيد تعاليمها بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة المتصالبة عن الطبيعة. وعلى ذلك يمكن أن نهمم لماذا بقيت المسيحية جامدة الإطار ورغم تسخير ظهور مجموعة من المفاهيم المتضاربة القادرة على فتح مجال الاحتمالات الديناميكية. وقد حاول توماس الأكويني نقل التعاليم المسيحية من الأفلاطونية «معدية بنى الأرسطية التي رأى فيها واقعية أرضية بدلاً من عيبات الأفلاطونية الخبيثة، إلا أن آراء الأكويني لم تصادف هوى كبيراً في عصور المسيحية الحديثة، حيث أن الأكويني لم يمه قد صادف صعوبة كبيرة في عملية دمج الإله المسيحي الأزل القديم المحب القادر وذلك «الحرك الذي لا يتحرك» الأرسطي. وقد عارض مؤسس البروتستانتية، مارتن لوتر، هذا الرأي حيث أصر على أن «معرفة الله وحبه ورحمته لا تتم إلا عن طريق ابنه عيسى المسيحخلص البشرية».

وكذلك التطور المعرفي والحركات العقلانية الجديدة منذ ظهوره في القرن السادس عشر، التصورات الدينية فيما يخص قضية الله. فقد قدمت تفسيرات نابغة من الطبيعة بدلاً من أن تكون تابعة ختمية الإرادة الإلهية. وقد حاولت هذه الحركات نقل العقل البشري إلى وضع جديد عند تفسيره للأسئلة التي لا يستطيع الإجابة عليها إلا من خلال الله. وأكدت هذه الحركات على ضرورة تجاوز الحث في مفهوم الله ما يكسفه من غموض والتركيز على الإنسان وملازمته بالطبيعة بدلاً من تركيزه على ما بعد الطبيعة. وحللة القول فقد حاولت هذه الحركات أن تتخلص من إله يمكن أن يطلق عليه اسم «إله المجاعة والركوب» إلى أن يتم الإنسان بذاته وواقعه الاجتماعي والسياسي. ولقد نظم العلمي الأمر ولكنه لا ينف وجوده الله كحافظ لهذا العالم من الخلل، بل يده يصنع. ليس الرئيسي في تحريك لعالم. لأنه في هذه الحالة يكون عبد قد قول كانت (Hart) وفلسا لاحتلالية العالم القائمة في الأصل على الأخلاق العملية التي يفرغها العقل الإنساني، وازدادت الحركة الرومانسية على تلك شكوكها على أن التجربة الدينية والأخلاقية جزء من حياة الإنسان ولا بد نقل ذلك وروبطه بعناصر مستمدة من الحب الإنساني والأمال الإنسانية. وفي نهاية القرن التاسع عشر أعلن نشته، الذي ضمن فلسفته عناصر عقلانية ورومانسية، «موت الإله» وكان إعلان ذلك بمثابة دعوة لأن يكون الإنسان هو خالق أعماله بدلاً من أن يكون خاضعاً لقيم دينية. وورداد ظهور الحركات الاحتلالية في القرن العشرين، وقد قوبل ذلك بدافع من الدين وفلسفة اللاهوت. والقيام بمحاولة إعادة ترتيب أوراق الحركات الإصلاحية التي توجهت لمرة الله من خلال المسيح. مستخلص القول أن العالم الغربي قد خاض معركة الفصل بين الغيبات والواقعية، وممازالت في عيرة من أموره، إلا أنه يمكن القول بأن حياة العربي لم تعد تدور حول الماضي وإن كانت لم تكمل المشوار بعد. ولكن من الانصاف القول بأن بعده النسبي عن المحور الديني الذي تمثل بالتجربة الدينية قد لعب دوراً في التأكيد على الحرية الإنسانية وخالق الإنساني ورسم طريق التعامل بين القرد والقرد، وبين القرد والجنس، وبين القرد والدولة. وقد يعمل القرن العشرين بؤراد آخرى لتسخير مفهوم الله بكامله لحكمة البشرية مستقبلاً بدلاً من

تسخيره لتمحور الإنسان حول إطار التفرقة والحرب وأعلام جنس على جنس أو فكر على آخر.

مفهوم الله في الإسلام

والله في الديانة الإسلامية هو الخالق وهوبو العباد وشير القرآن الكريم إلى مجموعة من القواعد والواجبات التي يتبها المؤمن عليها ويعاقب من لم يتبها. وقد عرف الله في العصر الذي سبق الإسلام حيث كان كبير ألفة مكة، وكان يعصف بقدرته الخلق. وقد صور القرآن الله بأنه الخالق المبدع، والحي القادر على كل شيء. ولا يعتبر القرآن كتاباً لاهوتياً يجذبا عن صفات الله فحسب، ولكنه كتاب يراه المسلمون بأنه كلام الله الذي يبلغ به الناس عن أموره بالطريقة التي يريد بها. فقلله هو الغني الذي «علم الإنسان ما لم يعلم»، وهو يجتأب أولئك الذين يؤمنون بالغيب، «والذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما زكاهم بتقوى» (آل عمران، ٣) ويؤمن بالله في الإسلام عيباً لا يستطيع أحد الوصول إليه، وهو متعال عن الطبيعة إذ هو خالقها ومبدعها، ولا تفكره الأصابع وهو يدرك الأصابع وهو اللطيف الخبير. (الأنعام، ١٠٣). وحيث أننا لنسأله بعدد تصنيف الصفات الإلهية كما وردت في القرآن الكريم إلا أنه يمكن القول بأنه رأي الخالق لكل شيء بامر الكينونة، وهو المعلن الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، وله السيادة. وهو الواحد الأحد الذي لا شريك له في أفعاله وأعماله. إن الحكيم الواحد (الصافات، ٤). وهو خالق الكون ومبدعه وحائق الإنسان وأفعاله، «والله عليم بكل ما تعملونه» (الصافات، ٩٦). ومع ذلك فإن فعل الإنسان الخير سيه الله وفعل الإنسان الشرير فسه الإنسان. «والله عليم بكل ما تعملونه» (الصافات، ٩٦). ومع ذلك، فإن فعل الإنسان الخير سيه الله وفعل الإنسان الشرير فسه الإنسان. «والله عليم بكل ما تعملونه» (الصافات، ٩٦). ومع ذلك، فإن فعل الإنسان الخير سيه الله وفعل الإنسان الشرير فسه الإنسان. «والله عليم بكل ما تعملونه» (الصافات، ٩٦).

هذه هي الصفات العامة لإله الإسلام، وكما في الديانات الأخرى التي انقسمت إلى فئات للتدليل على وجود الله، فإن الإسلام أيضاً انقسم إلى فرق عدة تبحث في هذه القضايا وما يستلزمها بصفة، وأز أرونا استعراضاً فلامسة لأهم المذاهب التي يتبعها في مثل هذه القضايا فكانت حاجتنا إلى كتابة مجلدات عدة ضرورة ملحة. ونحني القول هنا أن علم الكلام أو علم التوحيد في الإسلام قد اعتمد مبادئاً يهذه القضايا وما يتشعب عنها من أسئلة عدة أثرت في مجرى التطور السياسي والتاريخي للمدولة الإسلامية. فقد أسست فكرة إسلامية في أعقاب البحث عن قضايا الشرعية السياسية والاجتماعية التي أثرت في فترات مختلفة للمرجعية والتفكيرية والبرهانية في عهد الخلافة الأموية. وفترة المعتزلة التي ظهرت في الجزء الأول من القرن السابع الميلادي وأصبح لها فلسفة فريدة من النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. وسيطرت الأفكار الأشعرية والخفية في القرن العاشر الميلادي. وقد نظرت هذه المدارس الفكرية جميعاً في قضية العلاقة بين العقل والشرع. وقد حافظ علم الكلام على وجوده من خلال علم الحديث وعلم التفسير. وبحث هذا العلم (الكلام) في قضايا جديدة لم تكن موجودة في عهد الرسول كقضايا الحق والقضاء والقدر بعد أن تنس للمؤمن فكرة خلق القرآن وناسخ المنة. وكان للمعتزلة هم من أرقا من أثار هذه الاشكالات. وأما الفصية التي بقيت تدور حول مفهوم الله فهي قضية التوحيد أو وحدة الله، وقضية العدل، ولذلك

قد عرفت المغزلة بأهل الترجمة والعدل.

إن الباحث في الفلسفة الإسلامية وروادها يدرك بوضوح أنه لم يكن هناك جدال حول وجود الله، بل على العكس من ذلك تماماً فقد بحث ابن سينا وابن رشد وغيرهما في قضايا واجب وجوده، ولماذا غيرهم صفاته وعدله وكيفية تطابق الفلسفة مع الدين أو إهدار قيمة الفلسفة كما فعل الفرائي وبكذلك. إن هذا وذلك لا يعني هذا البحث من قريب أو بعيد. إذ يفترض على البحث أن الله موجود على الشاكلة التي تحدث بها القرآن الكريم والتي تحدث عنها الفرق الدينية الإسلامية. حتى أن هذا البحث يلعب لنقطة أبعد من ذلك ليقول بأنه يتم الآراء، التي وصفت الإله (الألوهة) في الديانات والمعتقدات الأخرى. سواء كان الله موجوداً أو غير ذلك، فالأمر لا يعنينا بقليل أو كثير، ولكننا، وامتثالاً من أن الغالبية العظمى من البشر يؤمنون بوجوده فإننا سنستطلق من هذه القضية، ولكننا نصر، كما أكدنا على ذلك منذ البداية، أننا لن ننظر في أشكاله وصفاته، وهل هو قديم أم حديث، وهل كلامه حادث في الزمان أم للكان، وهل يخلق الزمان في الزمان، ويخلق المكان في المكان أو الحواض فهداه قضايأ فقلت بحثاً. ومن أراد المزيد منها ليلجأ إلى الكتب العديدة التي كتبت ومزلات تكتب في مثل هذا القضايا، وخاصة كتب أولئك الذين شكلوا مدارس فكرية للعدالة أو للجهنم على مثل هذه القضايا. أكرر مرة أخرى أن القضايا الميتافيزيقية في بعض مفاهيم الله لا تعنينا بقليل أو بكثير. إن الذي يعنيننا في هذا الصدد هو كيف نسر هذا المفهوم (الله) لشد الإنسان إلى التسليم والخرجه من الخوف لبعيا في المستقبل.

من خلال استعراضنا لمدراس الدين المختلفة، دون التركيز على فلسفتها، ليرى أن المؤمنين بآراءهم يولون أنفسهم حباً صريحاً وأولئك الذين ساروا على دعيتهم، يميلون إلى أن يكونوا أكثر انجذاباً إلى تلك التي تهمهم بها. فلهذا ذلك الذي عاش قبل آلاف من السنين دون الإكزوتات لا يمكن أن يفهموا به، حتى وإن كان الله ذاته، صاحب الصفة القديم والمستمر في القدم، والذي لم يأت ليعطينا من ذاته إلا في وقت معين. وإن صح الحديث الذي يقول: «كنت كترأ غفياً فأصبحت إن أعرف فخطفت الكرون»، فإن ذلك فهو من الانسلاخ الفكري إلى وصف بالمصطنعة الشائعة. وإن صح أيضاً فالأمر يعني أن وجوده كإله يشترك تماماً على وجود خلقه، وبالتالي فهو بحاجة لم أكثر مما هم بحاجة له. هذه القضية لا تعني الله وزناً بقدر ما تقلل من مكانته. والأدلة على ذلك عديدة من الكتب الدينية المختلفة. حتى أن الله يبدو في كثير من الأحيان، وإن هدد وتوعد، ضيقاً أمام خصومه. وما الحوار الذي يدور بين وبين الشيطان إلا دليل على ذلك. حتى أن الأمر ازداد قليلاً كما يلاحظ من خلال الحوار الذي يدور بين وبين اليهود وبنواهم من دون غيرهم، وفي الوقت ذاته يؤكد المؤمنون على أنه عادل ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

الاستعراض الكامل للديانات المختلفة يشير إلى أن للإنسان دوراً في الدائمة الدينية تماماً كدور الأديان والأثر. فهو ذكر لأنه كذلك وهي أنشأ على طبيعته تقرر الأمر بغض النظر عن صفاتها الأتوية الناعمة وصفاته الذكورية الهشة وإن كانت تبدو قوية. والعلاقة الإلهية الإنسانية في هذا القليل، فهو وإنسان وجهان لعملة واحدة، ويعتمد وجود كل منها على الآخر. والإسلام لا يختلف عن غيره من الأديان والمعتقدات وإن كان

ما هو الدين الإسلامي
ما هو الدين الإسلامي
ما هو الدين الإسلامي
ما هو الدين الإسلامي

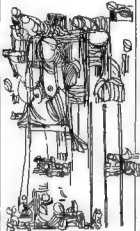
للمسلمون كثيرهم، قد البسوا حلاً مزدكاً مختلفة، وامتازوا بهاية المطلق بأنه وليس هذا هو الإسلام الحقيقي. هذه الرواية التي نسميها اليوم نغماً كما سمعت بالأمن. ويبدو أن الوصف الديني لاله وليس كمثلته هي، يطبق أيضاً على الحارثيات الدينية. فكما أن لا شيء شئياً، فالإسلام أيضاً لا شيء شئياً. وعليه يمكن أن معهم لماذا لم يتم هناك دولة إسلامية يتعارف عليها الجميع ويرتعي بها دون اللجوء إلى الثورة والتمرد. لقد قرره المسلمون على إسلامهم منذ اجتماع سقاية بني ساعدة وبفرا عشرين حتى الوقت الحاضر. وكل جماعة تكفر غيرهما بدعوى أن إسلامها غير صحيح. أي الفصحى قد يكون الصحيح في تجاوز مفهوم الله وتفسيره تفسيراً جديداً.

فهو عادل لأنه لا يفرق بين مسلم وغير مسلم، وهو عالم لأنه علم الإنسان أن الله الإنسان مساوياً له، وهو رحيم لأن البشرية تعيش من صلب تناقضات الخير والشر، يتسامح معهم من بعض لأهم يعيشون في كتلة مأساة كبرى اسمها الحياة، وهو قادر لأنه زرع في الأرض قدرة على تجاوز تناقضاته باستمرار، وهو متزهد لا يلمس الأمر على الرسول أو الخليفة أو الحاكم لأبعد منزلة التزهد في خلال فرضه الولاء والطاعة على الحكوم، بل خلافاً لذلك إذ لا ينجح المتزهد أن يعيده الآخرين، وهو خائف لأن من صفته الكيال بالدفعة في عورسه على من خلقه، وبعبارة أخرى مقبضية يمكن مجرة أمر ما نحن بصدده تماماً نؤمن أنه لا يوجد حرب بيننا وبين الله، ولا يترقب فخلقاً خيف في نهاية لطاف، علينا أن نتفق أنفسنا أننا لا نستحق تعذيبه ولا نستحق ثوابه، فنحن هنا زافرون علينا أن لا ندفع من وجهونا على هذا الأرض علينا أن نتفق أنفسنا بأن لا نعدي على أحد بكسبه ولا لعل أن يندى علينا باسمه، ونرفض أن تكون هناك قوة تتجسد بكسبه، بل يجب أن تكون جميعاً ابتداء أو أنه خلقنا في غيبته. علينا أن نتفق أنفسنا بدم جدي تعبير جباهنا تحت أقدامه صلب تساء لأنني وثقت أن الله ليس بحاجة لذلك. علينا أن نتفق أنفسنا بأننا ونحن نمشي بين أهلنا ودينا، لسنا غرياء من ذواتنا ومن الآخرين ومن الأرض التي نعيش عليها، ولنباعد عن عزاء أنفسنا المستمر، والأكثر من هذا أو ذلك أن لا نفرض على أنفسنا أن نعيش من خلال مفاهيم فقط: مفهوم الحرام الديني والعيب الاجتماعي. فالخارج من أن نقي حياتنا بكاملها ونحن ننظر في الماضي وكيف يمكن إعادته كما كان. ونعيش دوماً مع الأموات ونذكرنا كثيراً لقضية ما يتبع الموت، وأننا نتجنب أنفسنا من الواقع الذي نعيش، ونفترض أن حياتنا القلبية وعلاقاتنا الاجتماعية هي الشكل الأفضل، وهي في واقع الأمر السبب الأساسي في إجترارنا للحياة. وبخاصة فإن دعوى سهولة وسيرة مفادها ولكن أنت أنت، الإنسان للسلوك القليل وبالطرق الإنسانية وسفاتها الواقعية.

طريق المستقبل

عما لا شك فيه أن المستقبل هو البعد الثالث للزمان. وعيش المذكر الإنساني وسأزل يعيش بعضي الزمان الأول والثاني أي الماضي والحاضر. وبالرغم من أن البعد الثالث للزمان لم يقب من أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين، إلا أنهم يربطوا على الدوام، قضية المستقبل بالماضي. ونحن رجال الدين لن أبعد من ذلك حيث اشتراطوا على المستقبل أن لا يتم إلا بناء على الماضي (والمستقبل هنا





نظرياتهم تنص على أن التقدم البشري في هذا العالم هو تقدم حتمي سواء رضي الإنسان أم لم يرض، وأن المستقبل هو للجنس البشري قاطبة. وبحكم هذا التطور والتقدم يقترن حكمة بتحكم بالفكر البشري الذي يحرك العالم (هيجل) أو الماتة ووسائل الانتاج للماتة (ماركس).

لا جمتا أمر هذه النظريات وبقدار صحتها أو علمها، أو مقدار تناقلها أو علاقه، ولكن الملاحظ أن التقدم العلمي في أوروبا وأمريكا الشمالية الذي أخذ أبعاداً جديدة منذ القرن السابع عشر، والذي عرف كثيراً من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلا أن هناك مشاكل جديدة تطرأ مع كل اكتشاف أو تقدم جديد. ولكننا نؤكد هنا أن هذا الأمر لا يعيننا بكثير أو قليل إلا بقدر ما تعيننا نصبة تحول الجنس البشري من أيجاد مستقبلي في بعد زمني يقع بعد الموت، أو يبعد مستقبلي في عائله الواقعي - والأشارة لهذا الجزء من العالم الذي نعيش فيه.

وإذا أخذنا مفهوم الله على الشكل الذي عرضناه سابقاً وأربطناه به كوسيلة من الوسائل التي توصلنا إلى عالم ما بعد الموت فهذه نصبة، وإذا نظرنا إلى المصنوع ككافة تساهم في القضاء على غربتنا في هذا العالم فهذه نصبة أخرى. وتركيزنا هنا على النصبة الثانية التي تستطيع تفسير المصنوع من حيثنا الواقعية لتبني مستقبلاً للأجيال القادمة على هذه الأرض. وحيث أن لا أحد قد عاد بعد موته ليعرضنا عن طبيعة حياة ما بعد الموت تحريماً، فلتنتج أو لنتفق أنفسنا بأن الأوصاف التي وردت في الديانات السابوية أوصاف كافية ونسطيع أن نتعالمش معها. إلا الذي لا نستطيع أن نتعالمش معه هو نصبة بقائه موداً مع الذين سبقوا إلى الحياة الأخرى. غير أن هؤلاء على أن تبني مستقبلنا نحن إن نصبة تفسير المصنوع لله تفصيلاً جيداً ليساهم مساهمة فعالة في عالم أكثر استقراراً وأكثر مدناً عن الأعراب الاجتماعية والسياسية والدينية الذي يهائم الفرد في المجتمعات الغربية الإسلامية.

لقد اعتاد الفرد العربي المسلم أن لا يبحث في هذا الأمر على الإطلاق. فمفهوم تفكير الله عليه الاستدكار والاستغفار والأ...

وقد وضع حول المصنوع حالة من الحروف، بحيث ألغى نصبه أنه لا يمن للفرد أن يحرض في هذا الأمر. ووضع الثقة في الأوصاف على الدين الذين تناقلوه جيلاً بعد جيل مفسرين تفسيرات قد تلجم غرض الأمة ككل وقد تقدم أغراضهم هم، وفي بعض الأحيان قد تقدم الفرد كتمرد في الجموع. ولكن الملاحظ أن المجتمع قد خال كثير من غيبه الشديد على الفرد بحيث جعله يفرح دائماً من مصطنع المبالغ به. لقد أحصى موضوع الحرام الذي يتناقله خطباء الجوامع ومن سار على عظامهم لا يتم عن شيء سوى كرم محاسن للمهي وبم الحاضر ولا ذكر المستقبل سوى ذلك الرتيب بالمعالم الأخرى. لا يستغنى من هذا الكلام المهاد سوى القضاء على آمال الإنسان وطموحاته، ووضعه في موقفه لا يخرج منها، وتذكيره بأنه عليه موداً أن يكون طامناً لأي شيء سوى ذاته، وأن تفهم المتصرف عليه في العالم العربي الإسلامي لله مفهوم يجعل من الإنسان شيئاً غيبياً، يكرهه من الدين مقررة خاسرة، وأن كل ما نفعه في هذه الدنيا يجب أن يكون طلباً للأخرة مقررة يمكن تفسيرها بشكل عملي يربط الإنسان بغيره من بني الإنسان، جملة من الملاحظات اطرحها الآن وقد أجيب عليها لاحقاً.

بني الحياة الأخرى بعد الموت). والواقع أني أنظر إلى حقائق الزمن على أنها جميعاً وسائل تقوي على الدوام إلى الدخول في المستقبل، وبذلك أفني أشهر على الدوام، كما قال بامسكال، التي لا أحيا الحياة بغير ما أتأ موداً في حالة ترقب بها. وحيث أننا نألف نصطح إلى تحقيق شيء في المستقبل، علينا أن نمش الحاضر باستمرار، ولكن حيثنا في الماضي سوف لا نتقال إلى الحاضر إطلاقاً.

وأنظر إلى المستقبل لا يتم إلا بعد اختيار الفعل، ولعلب الفكر هنا دور، إذ يعتمد المفسر أن العقائد على معطيات عقلية أو علمية ويؤاسها مع تجارب تاريخية، وهو في الوقت ذاته لا يغفل تيارات المستقبل، وبعبارة أخرى فإن قرارة المستقبل لا تتم إلا بحساب كل الخبرات التي تولدت الظاهرة المطلوب قرامه مستقبلها.

ففي المصنوع القديم للزمان كان التشاكيل واضحاً بين عالم البشر والأفلا، بين عالم الاسان الذي يغراس بالمخاطق والأزلا. ولم يكن عالم الانسان مستقلاً عن عالم الأفلا، لأن عالم الأفلا كان قد حدد منذ البداية زمن الانسان. ففي ملحمة جلجاش البابلية يلاحظ القارئ: قسوة الموت وعدم ميومة الحياة المحسوسة إلى الأبد، وتقدر الأفلا مصائر الناس وهي أفعال مصورة على الأفلا فقط. وتشير الألفاظ والأدوية إلى صفات الأفلا التي تسيطر على الإنسان حيلة النعم أو الشقاء. وكانت المعرفة والكنهات قد ارتبطت أعمالها بأفعال الأفلا وربطت مصائر البشر بها.

ولكن الفلسفة اليونانية، منذ القرن السادس قبل الميلاد، خربت هذه النظرة لتؤسس بأن العالم لا أول له ولا آخر. والعالم يتوالى ويتقل من وضع إلى وضع حسب قرات زمنية متعاقبة، وبانتهاء هذه القرات تولد منها فترة جديدة. وقد كان هيراقليطس زعيم هذه الفلسفة التي آمنت بأن البزازلية تتعدد باستمرار وكذلك العالم، ملا شيء يبقى ساكناً بل في حالة مستمرة من التغير. وبناءً على هذه النظرة فإن الماضي والمستقبل لا فرق بينهما. وقد ظل الفكر اليوناني يهاض هذه النظرة حتى افلاطون الذي وضع نموذجاً جديداً يفسر لنا به نصبة المستقبل المرتبط بماد الخلق. فالنفس البشرية عده تتوالد باستمرار حتى تغفل النظم التي توصلها إلى عالم الخلق وهو عالمها الأصل الذي استلخه منه.

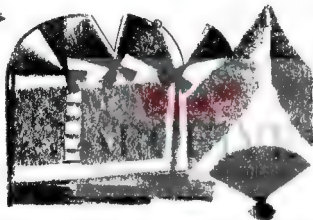
وأما الأديان السابوية فقد رسمت عظمة جديدة لسير الكون. فهو يبدأ بنده الخلق الذي مر بعدة مراحل. ففي سمر التكوين عظمة الخلق التي بدأت بالثور في اليوم الأول، ثم اليابسة والنباتات في اليوم الثاني، ثم الثمنس والقمر والنجوم في اليوم الثالث، والطيور والزواحف تخلق في اليوم الرابع، والوحوش في اليوم الخامس، وفي اليوم السادس يخلق الإنسان. ويرجود الإنسان يبدأ الفصل الأول من عظمة الأديان السابوية بالظهور، وما الاستبان بناء على ذلك، إلا ذلك المرحون بالقدرة الإلهية وشيئتها. والمستقبل البشري في هذه الديانات هو الوصول الانساني إلى حياة الدعة والسكون والأمان بعد الموت.

ولكن الفلسفة الغربية منذ القرن الخامس عشر قلبت هذه المفاهيم رأساً على عقب. وبذلك النظرة المسيحية التي سادت الفرون الوسطى والتي تعلق فيها المسيحي موداً إلى عالم ما بعد الموت - عالم الساء والجنة - إلى عالم الأرض الواقعي المشاهد. وكان رواد هذه النظرة الجديلة كل من هيجل وداروين وسبسر وقد فتحت نظرياتهم الباب على مصراعيها للبحث في نصبة المستقبل الانساني على الأرض. وكانت

كل جماعة
تكره غيرها
يدعوى ان
اسلامها غير
صحيح، فما
الصحيح

٥٠٠ سنة على سقوط غرناطة

خالد زيادة



صارت في قبضة «الكفرة». لم يك آنذاك مفهوم «الوطنية» قد برز، لكن مفهوم الأمة كان ينصب على المؤمنين وليس على البقاع أو الديار أو الأرض.

سمة إمكانية لتفسير آخر من نوع تلك التي يقدمها عيسوي المورخ الاقتصادي، وهو تفسير مثير للخيال وللعلم، حين يقابل بين إسبانيا وتركيا، شبه الجزيرتين؛ «هنا الأناضول تقع بالقرب من منطقة قلب الإسلام العربية الفارسية، «هنا تقع أيريا بالقرب من قلب المسيحية الغربية، المنطقة الفرنسية». وهذا يعني أنه في الوقت الذي انتشر الإسلام في الأناضول (تركيا)، استعاد المسيحيون إسبانيا من المسلمين ويقول عيسوي: «إن التوازي الملحوظ بين تطور الأحداث في طرفي البحر المتوسط وتزامن لآلة والجزر في كل من المظتين، هو بالقطع أكثر من مجرد مصادفة أو خداع بصر. وديا ينطوي ذلك على بعض الإقاعات العميقة، التي لم يستكشفها بعد في تاريخ اتصال الحصارات، فالسؤال مثير، لكنه لم يجد الأجابة عنه بعد...»

يقودنا ذلك الى علاقة المسيحية بالإسلام والمواجهة بينهما والتي تمكنت بالنظر الى انهيار الإسلام الأندلسي. الحقيقة أن السجل

■ لا شك بأن سقوط غرناطة واقعة لم تأخذ في زمنها المئزرى التي تأمله اليوم. فحين ننظر اليوم الى الحدث فإننا لا نستطيع أن نراقبه إلا من خلال كشافة خمسة قرون من الروع، ونضعه فوق ذلك في سياق الماضي والمستقبل بحيث يصبح نقطة جوهريه في تاريخ علاقات الإسلام بأوروبا، وخاصة مصيرية للإسلام الأندلسي، أي الإسلام في أوروبا الغربية

لقد عاش المعاصرون الحدث بطريقة مختلفة عن تلك التي ننظر من خلالها الى ما حدث في غرناطة عام ١٤٩٢. اننا نضفي صورة اللاتجش على أولئك الذين اضطرهم الظروف الى ترك «ديارهم» واللجوء الى شالي أفريقيا. أي صورة لاتجش يحملون لولادهم وأمتهم وينظرون نظرة أخيرة الى منازلهم. وفي الرعي الحديث جرت المقارنة بين فلسطين والأندلس. إلا أن ذلك لا يحجب كون الفقيه الوثنيسي الذي يمثل عبي عصره قد كتب رسالة فقهية بعنوان «أسنى المشاجر فيمن غلب» يحض فيها المسلمين على مغادرة بقاع



الاسلامي المسيحي لم يبدأ في الأندلس ولكنه نشأ مع البيزنطة. ولكن الواجبة بين الاسلام والمسيحية في غرب أوروبا قد أدت الى الحروب الصليبية، وسقوط غرناطة هو استمرار للحروب الصليبية في الغرب. لقد انتعشت صورة أوروبا بالحروب الصليبية العاتلة لحقبة ق 11-14، وشيئة من لتأكيد هذه الصورة العاتلة للقرن الوسطى، التي تشجع على استعادتها بعض التيارات الأوروبية المعاصرة.

ان سقوط غرناطة حدث في تاريخ طويل، ولكنه حاسم لأنه أعلن اعادة ترتيب خريطة العالم وفق توزيع جديد للقرى في عالم المتوسط الذي كانت تقوم عليه الممالك الكبري. فمع سقوط القسطنطينية عام 1453، أصبحت الواجبة بين قوى عالمية جديدة؛ الدولة العثمانية من جهة، والغرب اللاتيني من جهة أخرى، لأن سقوط القسطنطينية أعلن امبار الدولة البيزنطية وتلاشي القوة السياسية للمسيحية الشرقية، أي ان للجانبية صارت صريحة وسائرة بين قوتين وديانتين وحضارتين وانهاجيين جغرافيين. وقد شهدت العقود القليلة اللاحقة سلسلة من الأحداث الحاسمة في ترتيب أوضاع كل من القوتين المذكورتين، سقوط غرناطة وسيطرة أوروبا الغربية على مجملها الجغرافي، وانهار الدولة المملوكية أمام العثمانيين الذين سيطروا على المجال الجغرافي - ثقافي الاسلامي. استيقنت هذه الواقع العظمى كل التحالفات الحياتية على طرفي البحر المتوسط، فقام تحالف مثلي - أندلسي موجه ضد أوروبا من جهتها الغربية، أو قيام تحالف إيطالي - عثماني موجه ضد الدولة العثمانية ليحول دون اتساعها وامتدادها شرقاً وغرباً

اد جملة الأحداث التي وقعت في القرون خمسة عشر والسادس عشر بين سقوط القسطنطينية وحتى سقوط الدولة المملوكية عام 1517، ما كان لها أن تكتسب لولا الامكانيات الاستراتيجية والعسكرية التي استخدمت في ذلك العصر، ومن ذلك بشكل خاص تقنية استخدام السلاح الناري، من الملعب الى البندقية. ان أوروبا هي التي كانت تطور الأسلحة النارية ومع ذلك فقد استخدمه العثمانيون ببراعة في معركة القسطنطينية أو في فتح بلاد الشام ومصر. يضاف الى ذلك تطور الجغرافية البحرية، بفضل أوروبا الغربية أيضاً وحلفائها الذين كانوا يعتمدون اكتشاف أمريكا في السنة ذاتها التي سقطت فيها غرناطة عام 1492

وهذا أيضاً نشأ الى كون العثمانيين اكتسبوا أيضاً الخبرة عن الأوروبيين فكان لهم أكبر أسطول في المتوسط، البحر الذي سيطروا عليه عسكرياً لفترة طويلة من الزمن

لا شك بأن سقوط القسطنطينية من جهة، وسقوط غرناطة من جهة أخرى، قد أدتا الى ابتساق صورة جديدة لعالم القرى حول المتوسط، بل في العالم المعروف والعالم الذي في طور الاكتشاف والاكتشاف أيضاً. كان البحر المتوسط يندمج بصورة مثالية بحاضر أوروبا الغربية الضخمة الزرقاء والمزمنة. ان للمستشرق خوسيف أمبركا، فكل حدث هو يلاحظ بأن أوروبا الغربية كان لا بد لها من التطلع صوب الغرب بحثاً عن خلاصها. وبالغالب لأن اكتشاف أمريكا كان بمثابة انتقال لأوروبا المعاصرة. وبدلية لتبديل ميزان القوى، ليس بالبحر الرزوي أو الاستراتيجي، ولكن بالبحر المدين للكتابة، لأن اللغاب الجديد حصلت عليه أوروبا من أمريكا كان من بين الأسباب المباشرة لاحتراز

الثقل والاقتصاد العثماني وضعفه وصدم قدرته على المنافسة. ان الحارث الاقتصادي العثماني سابق للضعف العسكري والسياسي للدولة العثمانية، وسبب لافول للقوة العثمانية لاحقاً لعام 1807 غزو أوروبا. انها صورة متناقضة تلك التي التفتت في نهاية القرن الخامس عشر، ذلك ان يروى قوتين: عثمانية ولاتينية غربية، لم يبد في استعمار الصراعات للمدعة والمسيحية، بل على العكس من ذلك، أصبح ان الحروب والمعارك توافست في وسط أوروبا، لكن دون أن يؤدي ذلك الى تهديد وانحدار احتى القوتين، والحقيقة ان العتالية كانت آخذة في السيطرة على العلاقات بين الدول. وكذلك التبادل بينهم، ولم يمد الشعور الديني - حسب رأي مكسيم بروكسوف - ان التحالف الوحيد السلي يتحكم بشعوب الشرق والغرب. ان التحالف الفرنسي - العثماني منذ لواسط القرن السادس عشر هو نتاج للعتالية التي أخذت تبرز في أوروبا، لكن هذا التحالف هو أيضاً التصير من سياسات التناحر داخل العرب الأوربي.

كانت أوروبا دولا وإمارات وممالك متفرقة. وكان وهي أوروبا لذاتها كوحدة من زان في بدايته. وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية قوة عسكرية كبرى يتحكمها السلطان الذي يستطيع أن يمشد في معركة عشرات الآلاف من الحقائق، فإن أوروبا الممتدة لم تكن تستطيع أن تحشد سوى نصف لوربع القوة للقتالية. من هنا الحروب الذي استمر يسيطر على أوروبا، لكن أوروبا كانت في طور الاكتشاف والاختراع وتطور التقنيات والمعلوم، وأخذت في السيطرة البطيئة على العالم الجديد والندهم، من أمريكا وأفريقيا السوداء الى الهند والصين.

ان حسيمة نحن نتفلسا عن سقوط غرناطة، هي تاريخ بطيء وسريع في نفس الوقتة بطيء، إذا ما أخذنا بالاعتبار أن أوروبا قد امتدت الى أكثر من أربعة قرون حتى تمكن من التغلب النهائي على الدولة العثمانية وكفستها قلعة نطفة، لم السيطرة على بلاد الاسلام، وسرع قسماً الى كرون القارة الجديدة المكتشفة أصبحت خلال ذات للنة ساحة العالم الغربي.

وسانفة القرون الخمسة مظة بالفتريات والرموز أيضاً؛ لقد سقطت غرناطة واكتشفت القارة الأميركية في سنة واحدة. ومنذ ذلك الحين حدثت تطورات كبرى، فظهرت على المسرح العالمي روسيا التي أخذت دور بيزنطة القديمة، وإلى الحرب العالمية الأولى برزت الولايات المتحدة الأميركية كقوة رئيسية في العالم الغربي، وورث الاتحاد السوفياتي المسيحية الشرقية، فعدلت ثنائية جديدة في العالم انحصرت العدلية بين الشرق والغرب لكن الاتحاد السوفياتي لم يصدد ليشهد الذكرى المئوية الخامسة لتطور أمريكا، وتقدمت أمريكا لتطرح نظام القطبية الوحيدة في العالم عبر النظام الدولي الجديد.

ومع ذلك فإن العالم ليس مجرد مفترقات ورموز. ولا نصنعه الصدف والملايسات. فلا معنى أن كبر كبر غرناطة سقطت في سنة اكتشاف أمريكا، كان لا بد من سقوط غرناطة قبل عدة سنوات لو يمد عدة سنوات، وكذلك الأمر بالنسبة لاكتشاف أمريكا، فكل حدث هو حصيلة لسر طويل، والحدثان يشتركان في كون أوروبا النافذة هي التي صممت الحداث.

وبنفس المعايير يمكن القول بأنه لا معنى أن كبر النظام الدولي الجديد الذي نصنعه أمريكا، وبالتأكيد قلته هي نتيجة لسقوط غرناطة. □

أوروبا
النافذة
أسقطت
غرناطة
واكتشفت
أميركا

بعد نصف قرن من العروبة العقائدية النص الهائم

يوسف بزي

مورساً خلال العقود المصرية، قلما على أساس وحدة الواقع ووحدة
الفضاء ودرجة الحرارة وجعل الجغرافيا من دون تضاريس، بما أنقص
إلى وضع جمل التنوعات والمحصوليات في حالة القضاء عن الفعل
والثابت، بل يجعل كل خاصة أقلية أو محلية منتقلة تحت وطأة
الشعور بخطر الانحلال، بدل أن تستلهم في تنوع النص الثقافي
واختلافه. وهذا كله ظهر في مجرىين ثقافلين شوبية أقلية وعائنية
قومية. كانت ضحيتها على السواء تلك الثقافات المحلية المفتحة على
الفضاء العربي كله والتي تحمل همّاً حضارياً حل البدعة العربية على
أكتافها قبل انتصار النشويين والارثيين، والديكتاتوري.

يهكذا فالثقافتان التوحيدية التي تتعالى على الواقع الثقافي،
خللت هائلة بصورة ذهنية تحاول قسراً تجسيد تصوراتها، مما جعل
النص الثقافي المروج والمرتجى طغراً وطفغاً، تشبّع به جمل
السياسي والطابع، وتضيق فيه كل مبادرة ذات معنى، مما أسال، حل
سبل المثال، الشارح القديم في جبال الأطلس إلى العيش في خيمة في
صحراء البراري الخالية. وهكذا فنحن أمام نص عربي «وحدي» يرضي
الجسم، ويفرض على نفسه أن يتعالى عن ميزات وثقافته مكانة تنفيذاً
لشروط عروبة المفادلية (أي أن يخطب من بين المحلي والمليجي بلغة
مفترضة ومفردات متوافق عليها وكنت سقف والمجم المشترك).
أمام هذه الاشتكالية يتوضح لنا عجز النص العربي عامة عن التغاط
عصية وحسية الشخصية (أو الشخصيات) العربية، أكادت هذه
الشخصية في الخليل لم حل صفات المحيط.

وإن السعي الذي يدل لتعريب جمل الظواهر الثقافية في العالم
العربي، أدى على نحو ملموس إلى اصابت الثقافة العربية معها،
فالجث من عروبة ما للفرانسة، وتبلت الثقافة البربرية وطمس
الشكليات الأفرقية في شال أفريقيا، وتبشيت الثقافة الكبرية
والأثلية الكثرية الأخرى، إضافة إلى العداء لما هو غير إسلامي
والانغلاق النسبي على الذات الترابية لا تؤد إلا لافظ مصادر الثقافة
ونحوال الأدب واللغة. فالترت الثقافي العربي، في عهاته الأساسية
وعلاماته الكبرى، كان من صنع الأقليات والعرب ممّا، في لحظة
حول مائة وفي مكان مفتوح لم يكن بإمكان أحد اطراف تحقيقه على
اتفراد. وهكذا ثقافة عربية نبتتها، عليها، قبل أن تتحول فتحها
على ثقافة الغير والأخر، أن تنقد الحوار بين عناصرها وتعيد الاعتبار
لنمذيتها واختلافاتها.

إن علينا الآن الاحساس بالذنب بسبب الإهمال الظيع الذي لحق
بالأثر أو التراث للمثاق الإسلامي من جهة، والاحساس بالذنب أيضاً

■ طالما أن الوضع مترعر ومتصدع إلى هذه
الدرجة فلنطرح الأمر محذرة هل ثمة ثقافة
أم ثقافات عربية؟ وتأسيساً على هذا السؤال،
هل الثقافة المصرية، في كيانها وأقطارها
وحدوها، لا تزال واحدة، متوحدة؟

نعتقد أن هذه الأسئلة تثير الشبهة، وفي
الشبهة يكمن معنى المحظور، على أن حصانة البغد تدعنا إلى
الاعتزاف، وبالتالي تلنس الأشياء في موضعها وعلى حقيقتها، في زمن
ننظفه فرصة جديدة لإعادة النظر في جمل التراث والثقافات
والرأسفة، وعلى كل حال فإن طموح السؤال الأول ليس البحث في
وهبة الثقافة العربية بل هو على الأرجح النصح في حال هذه النكاح
وأهناً، وعليه ترتكب الإجابة على السؤال الثاني من دون الادعاء بعمرة
الأدلة ووضوح الإجابة.

الكتابية أو القطرية أصبحت كمثل من لي وقت مهي، بمترسفة
أعلى وسياسياً، إذ أن المشرق القطري الذي لأم بقتريه وثقافته واحدة
فك وقته بمجرد أن لاس الأرض، بما هو مصطنع (أي الكيفيات)
أصبح في الواقع حقيقة اقتصادية واجتماعية وثقافية. وعليه فإن هذه
الكتابية، التي طالما خلصت من واقعها تحت وطأة وسحر دالة عربية
واحدة، لا تجد نفسها اليوم عائدة للثؤن، في بحث صير عن
مسوغات مقننة، لازمواجية فاضحة بين وصايا الأيديولوجي وحياتها
اليومية والواقعية. خاصة وأن هذا الوعي لا يفترض تكاملاً بين حقائق
الدولة القطرية وصورة الأمة العربية، بقدر ما يفترض تعارضاً
جوهرياً بينهما، تحت شعار نصفي الأثر الاستعمارية. في حين أنه
عملياً يضع الصلحة المحلية في أولويات نشاطه السياسي والاقتصادي
وأحياناً الثقافي. هذا الإدراج القائم على التعارض ترتب عليه كوارث
قومية وقطرية على السواء، وما جعل في الكونكت مثلاً (وهذا ما
نستطيع ذكره دون أمثلة أخرى) ليبار واضح.

في هذا الاثنون نبدو لنا الثقافة العربية كمن يريد أن يعمل أكثر
من بطيخة يد واحدة، وضم إليها في الظاهر ذات طابع واحد وصفة
واحدة وتوجه واحد، إذ أن للمارقة المدهشة هي أنها كليا سمت إلى
وحلوية كلالها تملكت وتكررت. ظاهج التوحيد، يفترض نفسه بدلاً
عن المحصوليات والتشويكات عروس أن يكون حلقة استيعاب.

والثقافة العربية كما رّوج لها، هي ثقافة واحد وثقافة أصل
واحد، نقي، في التراث وفي المعاصرة. فمفهوم وسياسة التوحيد كيا



بمسبب القمع الثقافي الذي يلحق بالثقافات المحلية.

مكثاً بينين الفرق بين ثقافتين عربية وثقافتين غربية ليس من حيث أطم الحضاري، بل من حيث إعادة الاعتبار للتعديدية. فكذلك يعرف أن الأماكن الحضرية المخططة والمتعددية هي العالم وصل أقاليمها إضافة إلى عصرها العربي المجمع كانت هي أماكن الثقافة والأزدهار الحضاري. إن أن الحوية التي أطلقت مصر «العصري» في مطلع القرن في مصر كانت من صنع العرب والأقليات معاً، من مصريين، أتقاط وسليبيين ولاتين مهاجرين (ساحدين على الأخص) وإيطاليين ويونانيين، وكل ذلك ثم في اللحظة التي نلت صدمة نابليون لدولة محمد علي الكبير (الأبائي الأصل).

كذلك لسان حيث كان للأقلية المسيحية الدور الأول في إيقاظ اللغة العربية من سباتها العثماني، وفي إحياء الأدب والتراث واستعاب صدمة مصر على نحو إيجابي وعفدي. وانتشخ الغرب، بين فرانكوفونية مرموقة، وعربية رسمية صائبة وظافية على سطح الممارات والأوراق الرسمية، فوفقت الكتابة ووقف الكلام الثقافي على حية مستبدة، والذين ينادون بحدة في محور استلاب كامل أو في محور أصولية ثالثة ثابتة وعويصة، بدل أن يتم الاستفادة من إيجابيات عمل العناصر المكونة للواقع اللغوي المحلي. فالعصر في نشر الكلام العربي الفصحى، ساعد في إضفاء العربية عن الشارع وجرم البربرية من النأف معها، فما كان إلا أن طلت الفرنسية كالقطة كوسيط غير شرعي، وهذا من قبل القسالة، كان نتيجة سياسية والتعريب، فإنها. على أنه كان في الأمكان احترام الوضع وعامله تسليسه وتشيعه بجعل المغرب مختبراً حاسماً لكل الحوار اللغوي الثقافي على نحو تميز وجدير على الدوام بالملاوة، من دون أي عند نقص لوجية أو حتى أدبية.

إن محاولات التعريب العربية، إضافة إلى أن يحد من حركة التطور الثقافي، فإنها كانت عامل تقسيم وتفاوت لا حصر لها، فالتعريب طبق طابع التوزيعية للشرق في دول المغرب وصوماليا وخاتة الدونية والقصور، كما حكم الطابع الخاص للسودان في عبارة تعريب المغرب، الإفريقي الموقر. كذلك ألقى دور مدينة الاسكتلندية في مصر، وأطلق نافذة العراق الأسبوية، وفسر لبنان وبيروت كنقطة اتصال بين الشرق والغرب.

إن مكابرة والعروبة قلقت حركة المهادلة وأفرغتها من محتوياتها، كما أضعفت نتائج حركة النهضة في أروقة الكشكاش وتقلير أسن السلطة وفي مقاعد البيئات الأيديولوجية.

وبشيء من الجدية، فإننا نعتقد أن التناجيات الثقافية في العالم العربي وصل صوة مثل والعروبة مكننا من قبول حركاتها وتوجهاتها كما هي في الفاع وبما نضمره لا فيما نملته. أي أن تبيل الفروقات الحقيقية التي تميز نجيب مخلوط عن الطاهرين جلون وبيرهما سوية عن بدر شاكر السياب. وفي فروقات تبوية وصغيرة لا تستلحق مفاوئد بل بضمير الجماعات العربية وخصائصها.

إن البروع المشعري في للشرق والروائي القصصي في مصر والعقدي في المغرب والسليبي في شبه الجزيرة لا تتمتع بمصادقات عمية ولا فروقات طارئة، بل هي غشاً كالشروع الفلسفي الألساني والأدبي الفرنسي في الفضاء الحضاري الغربي.

وإن التناضحي من الخصوصيات التاريخية والجغرافية والائمية

والدينية والفكرية سيحيل النص الثقافي العربي إلى سراب محراوي لا يري أحداً ولا يصغر نيماً ولا يقيم واحة

وعلى هذا الأساس ينبغي تفهم وقبول جعل المصادر المستقلة لنصا الحضاري، العربي للتأكيد. وعليه يجب إقامة الحوار بينها بدل الاصطراع وسيلة التظلم والتقي والتعجب. وبالتالي البلد وإلورة تصور مدني بنح إمكانية التعامل معرستها الندية، أي بمعنى من المعاني الأقرار بالواقع الذي ينشئ في هذه الالتفاتات فحشاً:

١ - في مصر بتشكيل الضمير الثقافي، إضافة إلى إرثه الخاص، في حركة واحدة، ومن ضمنها التعرية الناصرة، داخل سياق ونحت الصابون الأسلمية لشروع دولة محمد علي الكبير.

٢ - لما خصوصية لسان، وبيروت تحديداً، فتدريج ضمن الترجمة المعاصرة لشروع المايزون الميرة والشهانية الذين تنأف فيها أقلت مدعية عربية مع مسيحية شرقية ضمن فك غربي مؤثر، وتتطوهر في تجربة المهادلة والمجتمع المدني الليبرالي

٣ - كذلك روى الدول الداخلية للهلل الحبيب، حيث الكلام الثقافي يطعم إلى مشروع مركزية عربية وقوة ترجمانية أكتانت المعاصرة أموية أم عباسية على السواء وهذا ما يظهر في جعل الأدبيات السياسية والفكرية.

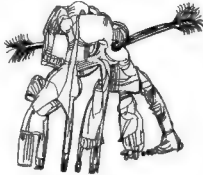
٤ - وفي المغرب العربي للكثير فلا تزال الأندلس بلسانها الاتلاني، بين اللاتينية والعربية (بعض النثر من طروف الغالب والغلوب) صورة مائلة في النص الثقافي هناك

٥ - ومن شي الخيرة قبل الصدمة التبرولية وبعدها على مشروها للنشئ في الأتيامات الأسلامية في السلي إلى التجديدية الأسلامية وروايتها مع حريات الممارسة

علىه الأتفاعلت تفهم الكثير من التناضاح الموقرة، وبأي حال، فإن تلكا الواقع المصنوع ذلك أن يتم على القصد من مشروع إنشاء النص العربي الحضاري التراجعي، قد يكون للبلدان الرابع والخميس تكليف القضاء الثقافي العربي المرحلي، إذا ما استعاضا وتوليف هذه القطع السيفالية في أروحة مكتملة بدلاً من تحطيمها. □

كلما سمعت
الثقافة في
وحديثة
كلامها تجزأت
وتعددت!





أرنب من السماء

■ شفت شفة طويلة أعشها هرحرة مكتوبة با أرنب! ثم غنمت بين مصفلة ومشككة: أرنب. وهابت وقد زابلتها بعض المدمنة على الحرف أبيض، وحازرت ماذا يعمل. كانت تحذق شات في ذلك الكائن الصغير الأبيض ذي العينين المبروتين الذي بيت فجلة على الموكيت المصغرة قرب المدفأة.

كانت ليل قد غنمت من ثيابها كذاً رعم لسمه البرد الخفيف. أغلقت الأبواب وأبانت المصفي إلى البلكون بعد وجبة من القمص العنيف اضطرارياً للحمو إلى بيت الدراج لفترة ساعيتين وهي ترتعد. منذ انحصار الضيف هابت إلى الساحل وقد اتانها رغبة لا تقو لهلصفت من ثيابها. رمت كمال قطعة ثيابها اتفق وهي خالصة تديخ وتضخم ما إذا كانت شطابا القمص قد طاولت بعض أبعاد المنزل ثم التفتت بأروبي الخريبي المترك الذي دارعت على الموكيت المصغرة بعد أن وصعت كاسيت وبا طائلي. وفرت رفرة عموقة أودعها ساعات ابروع التي فشتها في بيت الدراج ومالك صوب التنداس ولسبحاره لما تزل بين أصلها.

التفت دون قصد لكي تفتقر وضع يدها التي تحفرت تحت شعرها الأصفر المسنن دواب قرب المدفأة، على الموكيت المصغرة، شيئاً أبيض يطر إليها بعينه خجراوس. أصعبت دهائن دموعها فاما سألته هل ان تسبحم في فكرها انه... أرنب. لا تعرف ماذا تفعل. تنظر إلى الأرنب والأرنب يطر إليها. يبيح أن تفعل شيئاً ما. حدثت يدها ثياباً إلى جهاز التلفون وضربت رقم حسن لا تعرف لماذا تتصل دائماً بحسن. أثناء القمص، في ساعات الضجر، في الأزمات العاطفية... ترفع ساعة التلفون وتتصل بحسن وحسن يصمت إليها وعذاتها ويتفهي الأمر حتى أصبحت تتصل به ثياباً دون تفكير كلما احتاجت إلى الكلام مع شخص ما. إياها وحيدة بعد أن توي، روجها برصاص القمص وسافر أولادها للدراسة في الخارج. عندما الكثير من الأصحاب والمصاحبات وبنتها لا يخلو منهم وهي مدعوة دائماً إلى السهرات والمسابقات، فقد حافظت على لياقة احتراضية عززتها روحها المرحة وشكلها الجميل وأنتانتها المدروسة... وأخيراً... كانتها من حين إلى آخر الشعر نكتت بعض المقطوعات وترسلها إلى الصحف وتمثل حصوداً دائمة. وأفضل ساعاتها هي الساعات التي تقضيها مع ذاتها، خصوصاً عندما تتخفف من ثيابها وتشرع بإيشه السباحة أو الطيران ومع ذلك هي، أحياناً، وحيدة ومستوحشة. تلك الروشة التي لا تملك معها سوى أن تتصل بالآخرين، ان ترفع ساعة التلفون وتسمع صوتاً بشرياً آخر، تستشعر حضوراً بشرياً آخر هي، تتصل في ساعات الوحشة هذه بحسن. وأيضاً تتصل به عندما تواجها لحوود لا تعرف كيف تتصرف حيالها.

- ألو. حسن؟ أهلاً ليل. أهلاً. صمتت. - ماذا؟ كيف أتيت يا ليل؟ صمتت. - ليل؟ ألو؟ من المتكلم؟ أجابت هبدو.

- أرنب. - نعم؟ ليل! - أرنب يا حسن. سكبت حسن لحظة ثم أخذ يستمع الموقف. يعرف أحوال ليل وطياتها، وهو، دائماً، يترجسها على التلفون ويباشرة. يعرف انها تجلس مع ذاتها كثيراً ويستمع إليها بأنة وصبر عندما تتصل، ويعاود مساعدتها رعم المزاح. لا بد انها حالة من حالات ليل. - أرنب يا حسن. - راتع يا ليل ولو أنني أصل المتطلب. - لا ترجح أروحو. - تكلمي. ما الأمر؟

محمد العباد الله
فارس من لبنان



- أرب أبهى بت، فحاة، أنمي على السجادة . - أنا . أسي . شاعلت أبدأ سة علي الطريق إلى الجهم .
 - يا حسن . صدفني أربوك . إنه أرب أبهى وعينه حراوان وهو ينظر لي .
 - باطن يا ليل ! ينظر إليك ؟ حق لا تسمح لأحد بالنظر إلى بطنها .
 - إسمع . سوف أقفل الخط إذا استرسلت في المزاح
 حسن يعرف أحوال لي ويستطيع أن يتوقع بعض المفاجآت والتعابير ولكنه لم يكن في حسابه أبداً أن يواجه أرباً أبهى على

التفوق

- طيب يا ليل . من أين جاء الأرب ؟ - لا أعرف . التفت فترته أنمي .
 - أستطيع أن أجي توبة من الأمر . إنها مميزة . - لقد عدت للمزاح .
 - اسمعي يا ليل ! ليس مراً ، بل إن قصة هذا الأرب الأبيض بدأت لا تعجبني . ما رايك لو نغير الموضوع ؟
 - يا حسن . إنه أرب أبهى ، قسماً بترية أي ! - طيب يا سي . أربني . أمرنا لله . ماذا أستطيع أن أفعل ؟
 - إنك غير مصدق . أنا ماذا أستطيع أن أفعل أيضاً ؟ ينبغي أن تأتي يا حسن . إني خائف :
 - يا ليل ! ينقض ربع ساعة على النصف وأنا عارق في إربيق كبير من الشاي وفي ماعون من الأوراق قصصنا عسيتين في بيت
 الدرج . الله ويحك .
 - وأنا أيضاً لم أكن أنتره . ولكن القصف قد توقف . ينبغي أن تأتي . أربوك

كان حسن متحماً من القصف والحرق . وقد وضع لمانه إربيق الشاي والأوراق وعمر بالكتابة لكي يخرج من متاح الحرق والتوتر العصبي . ولكنه كان يعرف أن الكتابة صعبة في مثل هذه الظروف . وهذه ليل وأربها الأبيض . لماذا لا يتشتت قليلاً من الهواء ومن الأرباب أيضاً ؟

- وماذا لو أهبأها علي بمبار ١٥٥ علم في منتصف الطريق ؟

- لقد غفوا مواعيل اليوم . تعال أربوك .

- على شرط . - جميع شروطك . المارة تكافأها . كما نعرفي . ولو يا حسن ! بشرط ليل على مثل هذه الأمور . - طيب صافاة الطريق

لم تعطين أن ترتدي ثياباً مناسبة قبل أن تسح لباب كات منهوق وقد غرر من عهده عدم تصديق حسن . نظر إلى جسدها الخضم من خلال الورب وقال :

- هذا أكثر من أرب يا ليل . إنه تطيع من الأرباء ! أعفوا

ولفت الورب على جسدها البهي وضعت مسرعة ثيابي بيجامتها ، وكان حسن قد دخل إلى الصالون و . . . بالفضل . . . ثمة أرب أبهى قرب اللقطة بعين حراوان ينظر إلى حسن ! - إنه ينظر إلى الجميع على ما يبدو

أحد أن يعمي دهشته ، وحاول أن يفكر :ها لمة أعذبها ليبي ونجست عاء المحي . بارب لإعجاب بعينها . كنت بين قد عادت مرتدية بيجامتها

- إنه أرب جميل . كم شته ؟ نظرت إليه طرفة مزينة . هل تعتقد ؟

- يا ليل . الفخالي في بيتنا فهنتها ولكن الأرباب ! اسمعي لي !

- يا حسن . قسماً بترية لي . . . وأغرورقت عينها بالدموع . .

كان لا بد أن يصدها . بل أخذ بالفضل يصدها . ولكن . لماذا لا يصدها ؟ لا يوجد أي سبب . فليكن أرباً أبهى قد هبط من السماء على ليل .

- يا ليل . هذه إشارة متناظرة . وافقت بسرعة . - أليس كذلك ؟ - أكيد . ينبغي أن نتحلى على الفور .

هجمت عليه وعانقته وقلته . - سنحتفل كما لم نحتفل من قبل

خلال نصف ساعة كانا قد اتصلا بالجميع . فاطمة ، فكرية ، نجية ، حسان ، طلال . . . والأرب يفر من هاتف إلى هاتف . بعدها أصبحت السهرة عائرة وقد مدت ليل السهرة وضعت عليها كل ما عدها . بعض حسن وأمسك بالآرب ووصعه في وسط

الصالون . ثم عمد إلى شال ربط به وسط ليل التي كانت قد وصمت كاسيت «الحب كله» ، دهعت : رقصني يا جدع !

في غمرة الاحتفال طرق الباب ودخلت بنت الجيران .

- يبدو أن بعض الأرباب قد تسلمت على السطح يا ليل .

نظرت ليل إلى اللقطة فارت أرباً آخر ومادياً وأمسك بين عروق الحطب التي لا تشعلها أبداً . تطلع الحشع أيضاً إلى الأرباب وإلى ليل . قالت

- يبدو أنهم يتزلون من «الشاسي» . وتابعت : - رقصني يا جدع ! □



آراء

مانحصر تراث أدبي أسطوري أو صوفي، أسهم في تكوينه الثقافي لبطل القصة والبيئة التي عاش فيها. وجمادت هذه الامكانيات فيما اعتقد بالاستعانة من انجازات الرواية الحديثة، في محاولة لتأصيل هذا الفن بصياغة وأساليب يتفقان مع الحسنة الحضرية والشخصية العربية اللتين يمثلها بطل الرواية.

ويشير القلق إلى أنه لم يتمم كتابة رواية مدفوعاً بهاجس التجريب إذ وأحاول الاستفادة من أصول الفن القصصي التي يتوفر عليها الجنس الروائي من دون الارتباط هذه الأصول، وروية في البحث عن أفاق فضاءات تسري العملية الأدبية، كالعالم المحاطية والأسطورية والثلاثية التي تتجسها الرواية أساساً كجسدي إلهامي. وهي العوالم التي أحال إليها الجزء الثاني من الثلاثية الذي برزت فيه استغلة موقفة من ألف ليلة وبلقة وقصص السحر والمفاسرات والعجائب التي تحضر في لعبة سرية تعتمد لتدخل الأساطير، وتحطم المسافة بين الحلم والواقع والتخييل، ما يتيح تلاقحاً ما إذا كان الروائي يتكلم هنا على رغبته بضرورة الالتفات إلى غنى التراث السري العربي المكتوب والشعبي الذي يمكن به أحداث تطوير خاص في الحضارة الروائية العربية الحديثة، وهو ما لا ينبغي التقليل به: «إن حارس تأصيل الفن الروائي وإكسابه لونا وتكهة عريين أو طابعاً يتسمي البنا والى الدائرة الحضارية التي تنتهي إليها نحن العرب هاجس مستبعد في الرواية، من دون أن يكون في ذلك أي ابتعاد على ما هو متحقق أو متجز في الرواية الحالية، وما تخلف من إضافات لسيرة الرواية عربياً وصالحاً، ذلك أنه يقدر ما يقترن الروائي من الامكانيات المتاحة في الانجاز الروائي العالمي، يهيئ مشروعا له أن يتجسد في الاعتراف من بتابعه الخاصة التي تتجسها ثقافته وتراثه والرسيد الأدبي والسري في التخييل العالي.

يقطع - في هذا السطور - نص هذه تحريم ملكتي - الجزء الثاني من الثلاثية، ما يمكن أن نسمة بالتجزؤ على روية الحدث واقعياً ونصياً، إذ تتعامل مع معضلة

خلق جنى الزمن

معن البصري
الأمين

خلجات متنوعة (الذاكرة، الحلم، الواقع). وإنشاء ما يمكن تسميته بفضاءات زمنية متباينة (الماضي، الأسطوري، الحاضر)، وكان ثلاثية الفقه تعني يا تحمسه هذه الأرونة من الحالات التي يتورط فيها بطل الرواية. ويستجيب أثناءها لتناقضات تكونه الذاتي والبيولوجي وحيطة الاحشاشي ووجدانه الخاص الحلال. في تنازل الجزء الأول مسامكة موجة أخرى علاقات مكنة وفضاءات واقعية في ليلة، وظهرت في الجزء الثالث وفق نصه امرأة واحدة، علاقات مكنة متفرقة وفضاءات واقعية في طرابلس يا في هذين الجزئين من وهم وواقع وتخييل، إذ أن الجزء الثاني هذه تحريم ملكتي، يتشغل بتصوير عوالم يتداخل فيها المختلبل يتشغل أكثره، وتتساقط فيه مراقب من لتخييلات والفضاءات غير المكنة في الواقع، مما يحيل إلى روية الروائي الخاصة بالتجريب وبهاجس الإضافة على مستوى التصوير.

يفسر أحد القلق اختلاف هذه الفضاءات الثلاثة في ثلاثية بقوله: «أريدت أن أتعامل مع لحظات ثلاث للبطل، الذاكرة التي تستحضر عوالم عاشها في واقع مختلف وصديقة ذات معطيات مختلفة، كي يظهر الصراع والتباين الحد أدنى، لحظة الحلم واستدعاء التجربة الروحية الصوفية التي يتخلل من خلالها البطل إلى تصوير العالم المرغى وأحلولها عند تقديم أجب البيوتريزا في الأدب العربي، لحظة للفتيش لحياته وواقعه ونمط الحياة في مدينة التقليدية، وأساليب تعامله مع محيطه الاجتماعي الخاص^(١)، ويضيف: «كانت هذه اللحظات في ذهني، وبعد ذلك أتت الكتابة فخرت إمكانات السرد التي يمكن أن تبرز هذه المسألة

تتنوع المقاربات النقدية التي يمكن بها معالجة ومسألة ثلاثية الروائي والفاصل اللبني أحد إبراهيم الفقيه وصاحب مدينة أخرى وهذه تحريم ملكتي، وفق نصه أسئلة^(٢) التي صدرت عن دار رياض السريس في لندن. لما فيها من علاقات وأجواء وشخصيات تتسجم في بناء روائي ينهض على موضوعات متنوعة، ويتشغل بتلك السري تتداخل فيه فضاءات الأزمنة والأمكنة، وتتقدم فيه علاقات التخييل والحلم والوهم والواقع. وتتكى على رواية سارد واحد، هو بطل الثلاثية وتخليل الأملام، طالب الدراسات العليا في لندن الذي يتشغل بأعداد بحث والمطغ والجنس في ألف ليلة وبلقة، يقيم علاقات حب ويحضر في مجتمع متحضر مغارق للبيئة الأجنبية التي ولد منها في الجزء الأول وصاحب مدينة أخرى، وهو البطل السارد ذاته الذي يدخل لحظة حلم بدو في الرواية تجربة روية خالصة، يتورط خلالها في عالم من «اليوتريزا»، يعيش فيها علاقات إنسانية فائقة ومثالية في الجزء الثاني هذه تحريم ملكتي، كما أنه البطل نفسه الذي يسكن طرابلس ويعيش حياة روية يباقي لا يستطيع الانسجام معه، بزواجه من عاقر، يحول أن يتألف مع ذواته حين ينشأ علاقة حب مصادقة مع زميلة له في الجامعة، في الجزء الثالث وفق نصه امرأة واحدة.

يلهم أحد إبراهيم الفقيه في ثلاثية هذه التفاصيل الحكائية المختصرة على بناء روائي يمين في أما السارد الذي تتشغل الثلاثية بمنظوره إلى الوجود والعالم والذي يصل إلى التلغفي عبر جرح وتجري روي ذات فائق حائر متورم مأزوم يبحث عن صيغ الانسجام مع الوجود في



القلق إحدى مكوناتها الأهم كما يتجلى في كوابيسها وأحلامها وصراخها، بل وسقوطها وأسأها وآلامها ونيلها وبقيتها، وهي العناصر التي تحتاج إلى مستويات أخرى من التحليل والدراسة يمكن للمناجم النقدية التي تستعين بالعلامات والمكونات المنوعة أن تحيل إليها وتمييز في اكتشافها، وبذلك فإن ثلاثية أحد إبراهيم الفقيه توجهه إلى التألف العربي ليمتحن قدراته ويتجاوز بعثه في المناهج والنظريات. □

(٥) هذه الثلاثية دروسية صادقة عن عراضي الدرس للكتاب وتشير، كعادته، إلى

(١) التناقضات من حور عاصي بين الكتاب وأحد إيراهيم الفقيه

الامام) خلال تجاربه الثلاث، في الماضي، في الحلم، في اللحظة العاشرة، وتمتع الرواية هذه الثلاثية كاحدى مكونات النفس البشرية في مستوياتها الثلاثة (الأساس على مستوى «الذاكرة والواقع». الأنا العليا (الحلم والقلق). الهو (الغرائز). إذ يتركز الجزء الأول وسيلعك مدينة أخرى: على التجربة التي تضخ الميكروت من خلال الاحتكاك بمجتمع متحدر من سلطة الموروث الاجتماعي. أما الجزء الثاني وهذه تحوم بملكي، فيشغل بيا يفره الحلم من إشباع عاطفي وتخلص ممكن، يصطدم البطل الذي يعيش هاتين التجربتين بواقعهما ويحيطه الاجتماعي في الجزء الثالث، وعلى مستوى آخر فإن الثلاثية تنظر على التناقضات القائمة وتزاع الخلاص في شخصية اشكالية يبدو

وشكالية الزمن في النص الأدباني، فجاء وكأنه يمتد وجني الزمن - بتعبير محي الدين صبحي - ويجعل الدقيقة تمتد إلى زمن أعمق. تحتل نصوص ثلاثية الفقيه بالغة، ويبدو هاجساً قوياً لديه أثناء الكتابة، إذ تصدح سطوة شاعرية اللغة على سيرة أحداث السرواية وعصايتها الزمنية والمكانية، وكان لهذا الموضع القوي نفوذ في إطالة صفحات الثلاثية، على مستوى بسيط، وعلى مستوى آخر، في إضفاء مواصفات تحتل بعض شخصيات الرواية السوية، من دون أن تتورط هذه الشخصيات على مبررات الاحتفال اللغوي على صعيد التركيب والحوية والدلالة والفاعلية، ومن ذلك (سنداء الحسية في الجزء الثالث، والتي لم تصل إلى ما قصته شخصية (ساندرا) الحسية المشتتة في الجزء الأول، و(سنداء) التي تتحرك في بيئة محافظة متمزعة تضع قيوداً على الأثني، ذات طابعية وحسرية تختلف عن المرأة في مجتمع متحدر (الجزء الأول) أو مجتمع استيطاني (الجزء الثاني). يقول الفقيه: سنداء هي امرأة في مجتمع يعيش التناقض عن مستوى العمل من السلوكيات ومستوى المعنى تحت أقدمة العصبلة. تسمع عليه، حالات خاصة، ويظهر لها البطل كطاقة الخلاص والأسهل التي يمكن أن تحقق له الانقضاء، إذ جاز التعبير، وبأن الاحتفال بها كاحتفال العربي بمرآة التي يراها من الشك، أو بلورة العاقبة التي يتغزل فيها الشاعر أو الكاتب.

حول هبسة اللغة الشعرية في ثلاثيته يقول الفقيه: «حاولت إضفاء الخصائص الشعرية على لغة السرد الروائي، بإضفاء ديناميكية أخرى لهذه اللغة، وشطرنجها في تفاصيل الحياة، وأجد أن محاولة الاستعانة بالجملة الشعرية في لغتنا العربية محككة، لأن لها غناوية وميزة تختلف عنها في اللغات الأخرى، فإنها الأدباني التي هو الشعر الذي اختزل الأشياء الأخرى واحتوى القص والمسرحة واللحمية بأشكالها المهيمنة، وفي الرواية حاولت استغلال سمكيات الشعر لأنه طاقة أدبية وسرد، من الجوائز التي يمكنني أن أنال من خلالها مع كل واحد هو الرواية»

نظم ثلاثية أحد الفقيه علاقة عميقة بين تجربة البطل (خليل الإمام) وتجارب ألف ليلة وليلة، وهي التي يشتمل عليها البطل في أطروحاته حول العنف والجبن في نصوصها، ولقد هذه العلاقة في أجزاء الرواية الثلاثة، ذلك أن نصوص هذه الأجزاء تتصلل أساساً مع أطروحة (العنف والجبن) كمواسفات وكثافتة وكبوسات لتأكيد الذات وربط الذات والتواصل مع العالم، والتواصل مع كل مستوى اعق. إذ تنتهي الرواية في حافة تجربتها أثناء مجدها اقتصاد (عنف وجبن) وهي نتيجة مسيرة (خليل

الأدب الذي لا يشير حماستي

محمد يوسف ساعى
سورية

أذهلتنا الجمرة الأدبية والواقعية الفجة والعبارات الانشائية المبتذلة، فهناك شيء اغضى عن كتاباتهم وهو الطراقة والابتكار. إن مبررة نزار قباني جعلتني أنصاع لرأي الشاعر الذي يقول: «إن الشعر هو تجربة اجتماعية سياسية مبتذلة، وإن الشاعر الذي يعبر عن حيلولة الجواهر الميكروية، ولو كانت بدون قيمة فنية، هو الشاعر الذي يستحق اهتمامنا. انني حقاً أعيش صدمة وهي أن ركافة الشعر أصبحت تنفيساً عن قلوب نعية تشد الرحلة في الماضي. وهذا ألق أمام أعين نجيب غفوق وأحارل أن أستخرج منها فوائد أدبية فلا نجدها فيها سوى تقارير إخبارية عن ساد مبع عاين من تقلبات وجدانية. وأين هو يوسف دريس، الذي يقف على حافة التفرقة، وقد اعتم بالتعاضل التي نسلها باليسا الواقعية كما اعتم بحب غفوق بالقصص التي تصلح للسبنا التجارية التي يقبل عليها التجار القللسون.

لقد بلغ عن الفن الذي انجزه النجاء أنه بلبل عقولنا وأثر فطنتنا وأربى أعصابنا. لقد بلغ السيل الزبى؛ إذ كيف تسمح هذه الموجهة أن تغرب شواطئنا، وكيف نرفع من الأدب الذي لا يشير لنا

لن يفتني السادة النجاء نجيب غفوق ويوسف ادريس وأحسان ميفالندوس ونزار قباني أنهم تركسوا حياتهم للأدب المقتنع. ولهذا أقتنع بجذوي أن أقرأ أعاصيم وأنا أجد نفسي مرغماً على ذلك، زاعياً أنني اجبري الحدادة وأقرأ أدباً واقعياً مرجحاً، والذي هو أقرب إلى أدب السرد أو الشارع ولكن لا يرقى إلى مستوى الإبداع الفني. بل أنني عشت روحاً من الزمن لا أصدق أنه على الرغم من كل ما وفرته للجنة الحديثة من وسائل ثقافية ومعلوماتية، فني لم أجد لبداءاً يشير حماسي وبدلاً من ذلك وجدت ركافة لغفوق. أليكون الأدب القديم، مع فقدان كثير من وسائل الترفيه، أعظم أثراً في النفس وأفضل ابتكاراً من الأدب الذي نزعهم هؤلاء البجاء. فهم هذا عن كرمهم قد أثاروا زواج عكرية متهافة وتركسوا مدلوس أسلوية متخلفة، إلا أنهم لم يتورعوا عن لمدلنا بلعب لا يسمن ولا يغني من جوع

إن التزاورين لا يفتقرون من الأدب شيئاً سوى بيرة اللطف وشاعرية السخافة، في حين أن النجاء منهم يشدقون على الرافقية وكأنها صخرة طين الأصل على الواقع ولا تمت بصلة إلى الإبداع الفني. فلذا



الحاكم القوي والعلمي، لن يتمكن من حبس أو اعدام قرع أو شعب متشعب بارادته. شعب قرع العصيان التقضي، كأول خطوة في درب العصيان المدني. ومثقفو الشعب هم نخبته. وهم هدف أعدائه الأول، وبهذا قلنا عن نخبة المثقف، وعاجيته دور نخبة - ما في ذلك شك - يتطلع إليها الناس بكثير أو قليل من التوقير والاحترام. وقادرة أو رغبة لا تترك قدرة ورأته - والشعب معها - ساء، من منفيه لا يلغيم وإنما يدعوهم بالصلاح، ويرثي ضم في أضعب الأحيان

قد يقول المثقفون المستبدون وسيقولون حتى أنسريرنا أن تتشعب بالطعنة وبخلفه من رب العالمين! ومن المهمل إلى الحد، ولا تكاد نجد بعد الأولي. فكيف بالكليات؟ أم أنك ترغب في أن تزيدنا قهر أو فوق قهر، وعذاباً فوق عذاب؟ وترغب كذلك في ترسيد الاستبداد والظلمة. ومكفحة الحذر، حتى يذهب الفاضل إلى جوب المستبد والظلام والظلم، وأولاد الخرام. لملك صالح في مؤامرة اسريالية. تتخذ ما يترك به الثالوث القدس حاكم العالم، وهو كبحر الضباط وكبار الساسة وكبار

شمار ١١٩٩

لا أيا السادة. يحكم الأغنياء المشغون بموائد السلطان وعطايه. وهؤلاء لا علاقة لنا بهم، والجميع اكسا شرمهم وشرف أرواه أسودهم وكسب الغفرا المدعوم، كاطمو العيظ وكارهو العقوف عن الظالمين ومكهم من لا يجد قوت يومه ولا يجد يده ليرفعها خارجاً شاعراً سيئه في وجه الطفلة

ومكهم متوسط الحال. وبين هذه المراتب، مراتب ومراتب، بعدد درجات الألوان، واشتقاقاتها عند من يصير وعند من عنده عشقية... ولكن أكثر تحديداً أن من بيننا، هم المثقفون المستبدون، والذين يعيشون في مستوى أرقي من قراء هذه الأمة وهم أكثرية المثقفين. ولأننا لا نكف جهماً عن التسبيح بالديموقراطية لئلا نبدأ، بمختلف درجات الأصوات البشرية، وأحياناً غير البشرية بالمهممة والأوف والتبنيخ، فإن لفظه الأكثرية لفظه سحرية. ونحن معها، ونوجه قلوبنا لها

في أيها الأكثرية للغة مستيرة دعني أتم كلامي إلى آخره، فإن أعصت وقصدت عن تنبيه انتقا. ا وان لم يحسك فصصحات «السادة» جاهرة لا تعني عني حجارة من سجيل وخطري وابلأ أصغر لا يبقى لا بدو. وقاموسك غني وجواهر، وريب، وعندها تكون قد اختلفنا. ولا جديد! نحن خائفون دائماً والحمد لله، ولا أكون قد أضفت لبحر خلائقنا إلا بضع قطرات لي تضر إلا قليلاً. اعذروني واعذروا أنفسكم أيها السادة أن توترت

تساءلت أين هم الأدباء الذين يستحقون التجليل والتعظيم لقد بحثنا عنهم في كل مكان وبدلاً من أن نجدهم اكتشفنا عللاً تهافتاً من القصص والروايات والأشعار التي لا تتقنعنا. ظللاً ورغبنا باعتبار الفن الذي يصدر من نزار قباني وجيب غفوف ويوسف ادريس هو في الحقيقة امتكاس لواقع نشر أنه مرض. ظللاً زجوا ما في زويزة المزامم المكتوبة في التاريخ العربية الحديث، وظلالاً استخدما القلم برغبة تشبه تلك التي يملكها تاجر عدررات مفاسر فاسق وجشع. ظللاً مدحناهم وصبرنا وراهم لا مثيلين وقربناهم في الصفوف والمجالات؛ ظللاً تعقبناهم وصادون وشلة من المثقفين المرموقين، الذين يصفون بالروح الميتة والمعوقات المهيمنة. ظللاً بحثنا عن تولستوي حديث أو ديكنز انساني أو هوجو ساحر، فإذا بنا نجد بدلاً من هؤلاء مجموعة من المازين يشوشون إيكازنا ويسمعون أصحاحاً. يلتزم جرح الماضي بذاكرة عن فنون الأدب ويقى الحاضر برفق، أما المستقبل فهو ردى الانهزام بكل ما هو حيل ونبل إلى الروعة التي نسحت بها في لأف يتقصب البدون سريع لا تفكر منهم بالحصول على الخواطر، ولكن يبتلع حجاً هو حيل ويستحسن القراءة. □

سوى الانحطاط والفساد؛ فهل الواقعية جاءت من أجل تطوير الأدب والفكر أم من أجل انحطاط الانسان والأدب. وعند محاولة تصنيف النخبه إلى مراتب أدبية، مثل طبقات الشعراء أو طبقات الأدباء، فإن طبقة السجاء والأناصل آدمى مغتيل من الطبقة الثالثة، فيخرج لدينا سؤال أين هم أدباء الطبقتين الثانية والأولى؟ الجواب أن الأدب بعد الكلاسيكيين في عصر النخبه انحدر إلى الطبقة الدنيا بسبب وجود الأدباء النخبه. يقول نجيب محفوظ «أن الفن إما جيد أو ردي»، فما هو الحل عندما يصبح الأدب ردياً إلى درجة لا يكون مهصوماً إلا بوجود المسكبات. أن هذا نوع من السومم، بل هو إصرار على خداع النفس والذات بأن الأدب الذي يبن أبنينا الآن ليس إلا محاولات جادة للوصول إلى العالمية. وبعد ذلك: ماذا نجني إذا وصلنا إلى العالمية وعصرنا الأدب الجديد ونجاورنا الأبيدات في الظلور الوصفية والتدوينات الانشائية السخيفة.

إن النزوع إلى المثالية في الأدب والبحث عن أدب ذي قيمة فنية لا يجعلنا متطرفين في خيالات، بل نحن بأشد الحاجة إلى البحث والدراسة وتثري الورق حتى يصبح أدبنا مبتكراً في الشكل والأسلوب. ظللاً

العصيان التقشفي

أديب طالب
سورية

كلكم مجسمون على أن النظام العالمي الجديد؛ نظام يشجع الاستبداد والتبذير والاسراف وليس يشجع فقط وإنما يعرض ويأمر ويوجي ويلهم. وقد يرمج اقتصاده واقتصاد العالم على ذلك. فالاسراف يؤدي للاستبداد، وخسارة المذخرات. والاستبداد نزدي إلى التبعية وفقدان المذخرات يؤدي إلى الغلق وزيادة التبعية. ومجتمعاتنا في العالم الثالث قلقة تابعة ويعيدون لها أن يريد قلبها وتبعتها، وهذا يمكنكم العالم بكل ساطعة وتكادوا أيها المثقفون المستبدون، أن تجلس الأمن

■ نقشوا أيها المثقفون، نقشوا أيها المستبدون نقشوا يا عداء الوحدة والمجتمع المدني، والحركة والديموقراطية، والعلم والعلمانية، والعقل والعلمانية نقشوا بالنعم في العالم الثالث؛ وفي ظل حكاكم المستبدين قليلة، والنعم كثيرة في ظل النظام العالمي الجديد سيزداد النعم قلة، ويزداد النعم كثرة. وقد ورد في التراث، «اختشونوا فان النعم لا تدم، وزيد من عندنا أن النعم تدم وتدم

وتزترهم، فأنا وأنتم وأغلبية سكان هذه البسيطة من بشر وجيوانات وحشرات، تحت ضغط عكس الأمر الدولي وسلاحون في يَم. معروها نمعة - النظام العالمي الجبهد.

أقول لكم تقتشفوا لأنى أرى فى التشفت شكلاً من العصيان السدى. ولا طول ولا حول ولا قوة لنا فى مقارعة الاستبداد. إلا هذا العصيان، وسدائنه التشفت وتصلطح على تسميته بالعصيان التشفتى! من يتابع كتابكم واحديكم والذين هم، يجد أن النزعة الاستهلاكية وجميع الاستهلاك والوفرة بلا عدل، سابت هذا العالم الأمريكى. وهذا صحيح ويعد أيضاً أن تدير القليل القليل، الذى سمحت بتطوير سيده العالم وأمريكا، بأن أيتى متوسطى الدخل والغفراء، جريمة لا تغفر وأن المحصلة من مزيد من الألفار والاحتكار فى السلم العاشى. فما الخطأ هنا فى التشفت طالما أن الفرد الطبيعي على مصالبي المجتمع الاستهلاكي؟. اننى أرى عصيائاً قادراً أن يكون يوسيا وصاحباً وموظراً وشديد الفاعلية. . . اننى أرى عصيائاً مدنياً لا تغفر تلك السيدة الكريمة على متعة ان كان شاعراً؟!!

ان التشفت البلى اعنيه، أيها الأكثرية المتقنة المستتيرة. هو أن نحافظ على مستوى من الحياة للعاشية، وفق مبرانية فردية عائلية دقيقة، لا نزعج ولا درجة واحدة من معاش فقراء هذه الأمة. انما محاولة لاحادة التشفت الى املهم وإلى أصدقائهم، الى حارته، الى الجسم البشري الانساني، الى الكل الحقيقي فى بنى المجتمع، الى الأغلبية الصامتة! وثلك عبر جسر المشاركة للحادية، والمشاركة فى المعاناة. اننا نريد أن نضع أساساً موضوعياً قادراً على زيادة حرارة التواصل مع الناس، وأن نجعل حضور التشفت فى البيئة الوطنية حضوراً دافئاً ومنسجماً مع الذات الفردية ومع الذات الجماعية فهل فى التشفت أنقى؟

اللغة الطرية أيا السادة غنية. ولكنها من يد اللبى قيد

وقبحان القهوة فى فندق الشام متعة ولكنه قيد أيضاً.

فلا يقول للدعوات الغذائية والموائد العامرة ونصف أو ربع العامرة. ولا رغبة عندنا فى الهدايا المادية والغائرية؟!

ان قول الدعوة أو الهدية، يعنى الخروج والتميز عن النسق بما يؤهل المجتمع، لأن يرضنا بحسب اجسبي. ولجعله لا ترى انفسا إلا فى الطرف الآخر من الحندق، مع قرش وبني قرينة.

ان التشفت يحمسنا من ملدة الطعام الطري الفاخر. ومن اسكارونا بشراب حاشية السباطان. ومن

اغناشنا بحلق العيد والأجراء. ويصونا من التلقيق والتوقين. ان التشفت المستير لا يقبل مطلقاً أن يستبعد الاحسان اسناءً، ولا أن تستحي العين لأن القم على بالطيريات. وأفضل لصاحبتنا المستير، أن يملأ صم بالتراب من أن يملأه له ذوو الأمر بلباس واليقوت ولنمت جوعاً أفضل مئة مرة من أن نموت شبعاً وتكفوا أن سلطان هذا العالم شديد البخل ولن يملأ أهله أغنياً بأكثر من الحرر الملون والحجارة اللامعة وإذا اتفقا أن للتشفيت موارد. فان له فائضاً مادياً فردياً لكل منا، اقترح تصريفه. يقسم الى قسمين متساويين:

- القسم الأول: نضعه فى حلق الأيام السود، من سجن أو ملاحقة أو هروب، أو منع من الكتابة، أو سدة شيك ورق أو باب معيشة وهذه الأمور كلها فى ازدياد دائم، فى ظل الاسهال الحاد الذى أصاب مجلس الأمن الدولى فكثرت قراراته وتولتت يأتشع الزوان السحام.

- والقسم الثانى: يورعه التشفت المستير والتشفيت على بعض زبائله وأهل حارته وأقرانه الأكثر من فقر، فيخرج مصفاً من كبرتهم ويربى قليلاً من عمتهم، وهذا شكل من التصلص الاجتماعى يريد الانسان أن

التشفيت ويسته، ولا علاقة له بالصدقة أو الرشوة، ولا علاقة له بذلك لومهاة هذه

قد يشير هذا الشكل من التصلص الاجتماعى أصحاب النظريات الشاملة والحل الكلى الجماعى لأنه يبيع فى رأيهم الوصول الى الثقة العامة. والثورة الشاملة. والثورة الفاضلة. ويقف فى وجه القدر التاريخي، وفى وجه الخلل بأن تلذ أمتهم وأهم العالم الثالث المعجزات. ويقول هؤلاء جميعاً أرفعوا هذا التيلافيزيك والسيريك والارابيسك من أدمتكم أو استغلبوا من عالم الثقافة المستيرة، واسترخوا وأرفعوا، فيكفي هذه الأمة سجين عاماً من العذاب ولحمل ممناً فى اختراع الحلول الجريئة واكتشاف تفصيلاتها العملية. وقد ورد فى قاموس السود والسوق العامة والبراع ان الأمور إذا كبرت صغرت. وقد صدقت العامة وأصحاب السود.

والجبراً أعود وأؤكد ان التشفت من أشكال العصيان اللبى واسمحوا لى أن أسميه العصيان التشفتى وأرى انى لا غرور أنه محاولة للوقوف فى وجه عطسة السخاء المالى الجبهد. فلنساهم جميعاً فى اغناش، ولنفتح باب الحوار حوله وحول العصيان اللبى عن مصراعها. □

من الناقد إلى كتابها وقرائها

■ نود الناقد أن تؤكد جعداً وتشهد على ثوابت آية النشر فيها:

■ جميع المواد التى تنشر فى الناقد تكتب خصيصاً لها. و الناقد لا تعبر عن اتجاه ثقافى بعينه ولا تتوخى سوى الأثر الإبداعي وسلامة الفكر والمستوى الفني اللائق معياراً للمادة. والتقديم والتأخير فى نشر المادة يجريان وفقاً لخصائص تنسيق محتويات الممد. ولا تقبل أية مراجعة حولها، وتتصدر سلفاً عن الرد على أي استفسار حول مواعيد نشرها. وهى ترجع كتابها ألا يتجاوز عدد كليات تعرضهم ٢٥٠٠ - ٣٠٠ كلمة، وألا يتجاوز القصيدة أو القصص صفحتين من المجلة. ولا تقبل المادة ما لم تكن الأصل وليس صورة عنه. وتعمل أية مادة لا تنترم بهذه الشروط، من دون اشعار الكاتب بذلك.

■ توقف الناقد ابتداءً من العدد ٤٩ (نوفمبر/ يوليو ١٩٩٢) الاشتراكات المجانية لجميع كتابها وقرائها.

■ لا نمنى المجلة بنشر الموضوع المترجم

■ المواد المقدمة للنشر لا تمنع إلى أصحابها إذا لم تنشر وتعمل إذا خلت من اسم صاحبها وصواته البريضى الكامل ورقم هاتفه.

■ لا ندفع الناقد مكافأة عن المواد التى تنشرها، يا فى ذلك الاشتراك المجانى.

■ جميع المكتبات بسم وليس التحرير وترسل إلى لى من عناوين المجلة الثلاثة



في سياق معارك داهمة

ماضيها المستمر وحاضرنا المقتول

السقالي أحمد

■ التي صديقان صليان في إحدى مدن
يبدأ. ولتشاء لهما في شوارعها ساقتهما
الأقدام إلى باب كان يدخل منه الناس فرادى
ومشى مشى أو ثلاث. وبها أنها غريبان فقد
ساقتهما غيرة المصولة إلى الدخول، وقد
ملكتهما الرقية في اكتشاف المكان، في الباب
كان يقف أسود ريع الجثة فساقا البشارة مفتول الهدام باصع الأسنان
كالتلج... مثل حاجب من حجاب أحد قصور هارون أو أي
خليفة. وفي الداخل، في ركن يقطع والكونتوار كالضريح تتدلى
حولها فسفادات من الزعرقة والزركشة وأروقة شبيهة باللافتات
الملحمة التي كانت مصر تسجها عصبياً للكعبة المنورة. والصديقان
انغصا في كل شيء حتى أنها غلا هناك إلى أن أذن المؤذن في بلديا
لصلاة الفجر، وهما يجتنيان كؤوساً يبدو من طريقة تلذذهما بها كأنها
من زمزم، والغالب أنها مسكوة إذ الناس في خشوع أو فناء أو جلدية أو
ضحك... المكان بالنسبة إلى الصديقين أشبه بالجنة حيث الحمر
والغلمان وحور العين... فلم يبقوا على مغادرتهم لولا الضرورة. في
الحارج لما أرادا أن يضبطا هدسة وواجهة المقر نظرا إلى أعلى الباب
كانت سيرة الكترونية ترسل ألواناً قزحية لاسعة لأبجدية لاتينية تنطق
بعبارة: «باز مكنة»!

منذ السبعينيات كانت تسدو في حلقات مسلسل صليبي يحيك
أبطاله والأهوت ما يتسجونه من متاورات تسخ ومسح للاسلام



كاتب من المغرب

والمسلمين (. . .) وعلى ما أكثر، كان كارتز يظل المواجهة المجرية، وهو الذي رغم ثقوبه وصفتها لدى العرب . فإنه قد ألقى اللغة العربية من الخطاب المسموع للوجه إلى سكان ما وراء النضا . . . وفي ذلك نية وقصد مبيتان . وقبل ذلك كانت حروب الاسترداد (الطرد من الأندلس) والزراعات والبعثات التبشيرية المسيحية . وكان الاستعمار والاستقلال والاستقلال والتبعية والنظام الدولي الجديد . . . وكانت كل هذه الظواهر تكتسي في طابعها الملل والمصر صيغة المواجهة الحصارية الدينية؛ وأقول الدينية لأن أبطال هذا السلسل هم رجال دين حكام وقواد متدينون وساسة عبدة .

لم يكن مستوى المواجهة قد وصل إلى درجة تمت «الأحر» بتعابير وأوصاف دينية مثل كافر، ملحد، شرير، جاهلي، جيفة وإلى أسره من الباطلقات والشعارات وكان لا بد من انتظار حلقات أخرى من مسلسل التمزق أو التناحر الحضاري . فقد أسمرت ظاهرة الحمقى عن طروف داخلية وخارجية معينة، وفهم معنى للعلاقات الدولية ومفهوم الصراع الحضاري . . . مما أغشى إلى موقف معين من صاحب «الأيات الشيطانية» وقضايا الأخوين حمدي وجورج إبراهيم . . . حش وقصبة الحجاب في مدارس فرنسا إلى الهجوم الصليبي على ليبيا والعراق عدة مرات، وحجاجة المظاهرات للجمهورية الجزائرية عن طريق احتضان السي أي . إي لمحبة الألفاظ الإسلامي بفرنسا . إلى نشر نيكسون لذكرائته حيث يستفز شعور المسلمين . بل لقد وصلت الحساسة يبحسدى الأنتكيزية إلى مسرى انتاج أسلحة كتبت عليها وبخط عربي أصيل آيات قرآنية مثل: الله أكبر والله لا إله إلا الله . . .

أما مسلسل المواجهة الحضارية العربية الإسرائيلية الطويل، فقد تحول تدريجياً إلى حلقات من التناكبات interacts . تتبرع بها الأعداء ويتدبرون في مواصلة الأدوار المحققة في القطة، على السلم للهبة . هل كان يجب إذن، المرور بكل هذه الفترات والوفوف عند كل هذه المبعطلات . . . لنتقن مرة أخرى ما الحروب الصليبية لم تتوقف قيد أسمة؟ أم هل كان من الأصح النظر جيداً في طبيعة هذه الحروب مطرة تاريخية وسبوية (مع ما تطرحه علاقة التناكباتية بالبنوية من إشكالك فلسفي) لفصل بين ما هو حال الله وما هو حال قيسر؟ وبمعنى آخر؛ أليست هذه الحروب الصليبية المباشرة وغير المباشرة هي في نهاية الحسابة حروب امبريالية، رغم أن أبطالها رجال دين حكام وقواد متدينون وساسة عبدة؟

إنها في نظري معركة تدور رحاها بين مركز قوي بكل ما أعده من قوة . وأطراف تابعة ومشاركة هنا وهناك؛ فالأمريالية تشتمل في حركة مزدوجة، إذ تعمل من جهة على نشر التثايل في طريف الجيش والهموم والهام والزمان والمكان، ومن جهة ثانية تعمل على خلق مناطق مغلقة (غيتوهات) باسم الحفوات والخصوصيات والمحقوق الإثنية . . . ولكن الحكام ومديري الترويسات والكارتيولات الكبرى والأمراء والأميرات يبا يتمتعون من طائزات وثقوت وثناقت وقصور فخمة . . . يعيشون حياة والكر، ويفكرون العالم بأسره بلمستمر، دون أي تعلق حقيقي بمكان ما، ودون أي مؤثر يدل على ارتباطهم بأرض المجدود، اللهم إلا الصالح المادية ويطيات الدنيا .

ولقد كتب السلفي القوي علاا القاسي في كتبه ودفاعاً عن الحرية: «إن المولى على الحكم في مختلف أنحاء العالم الإسلامي جلهم عن تروى في أحسان الأجنبي . وتلقى من معبته، ومع أن

معظمهم من المخلصين لأوطانهم والذابين عن حرمته، فإنهم استلوا عقدة نقص أمام الأجنبي، وأصبحوا لا يستطيعون المجاهرة بدينهم والأعشاد بحضارتهم الخاصة، إن انتابهم أصبحت لا تجد مجال ترعرعها إلا إذا أعجبوا في أوطانهم وأقلامهم الأجانب . أما الناس العاديين والمعلمين، يحدث عنهم ولا حرج . إن الأطان الطئنة من المكتب التي ألقها لطلال مؤرخين العرب وغير العرب تعبر بما لا يدع مجالاً للشك أن الناس يستغلون الدين .

هؤلاء، هل يستعبرهم كقلار وملاحدة وطارقين . . . وهم يصطفون معنا في المساجد والمقابر ويستعملون نفس الخطاب الديني؟ هل يستعبرهم مغتريون مستلين وهم متشبهون ببلدانهم وشعوبهم؟ في حالة واحدة يمكن اعتبارهم - هم وغيرهم - كذلك، وهي أن نسي، فهما لتاريخ الاسلام والمسلمين؛ وهو تاريخ ينقسم في نظري إلى مرحلتين انتهتا بعوز استمولوجي أدى إلى توقع ذاتي وحساسية رهيبة .

في المرحلة الأولى كان اتصال المسلمين بالحضارة الغربية في نيا اليوناني . وهو اتصال قد حدث فيه صهر الثقافة قبل الحضارة تلك، في قلب اسلامي، وطور ذلك كان الاسلام يمثل بامتياز فضاء ثقافياً وحضارياً فسيحاً (العيساويون الأوائل، الموحدون الأوائل، بنو عباد بالأندلس) . أكيد وباعتراف يكاد يكون كله صريحاً من لدن رجال الفكر العاديين، ان المسلمين خلال هذه الفترات فقط، قد قدموا لالبنية جائلل الاحمال والاداعات في مجالات الطب والهندسة وساعة والفلسفة والموسيقى . . . وذلك بفضل أمثال ابن رشد وابن سينا وموشي بن ميمون والرازي وغيرهم كثير . وإذا كان الانكليزي اسكار كرسول ان «الحساسة اليونانية عرفت خربغا مع دخول عصر الانجليز» . أليس كذلك بمعنى تحول الفكر من النشور إلى السلام، بل بمعنى استبدال حضارة بلاد اعرار التي تابع السير تبعاً لحذيلة انتقال وتبدل الأفكار والامكنة . ذلك أن الفكر العربي الاسلامي حلقة من حلقات تطور الفكر الإنساني .

ما كان للعرب والمسلمين أن يقدموا تلك الإسهامات الكبرى لولا تكتمهم وتضلمهم في وقتل والأخر وهضم معطياته الدينية والأخلاقية والقانونية . . . واللغوية أساساً كما يسهل عليهم أمر النقل والترجمة ولا سيما أيام بيت الحكمة على عهد العباسيين في ظل حكم المأمون والواثق والمعتصم .

أجسني هنا في هذا القوس شائساً لما صدر عن مدير مجلة والمنطق الصادرة في الشرق للمربي، حيث ثبت في اختتامه لعدد ٤/٣ المزدوج من عام ١٩٩٢ أنه قال من غير حق: «إن ثقافتنا (الاسلامية) لم تنح لها بعد فرصة التعبير عن نفسها لتصل إلى الشصوب، ونحن نحاول فلتاً، سره أسباب ذلك يذكر في السبب الأول: وهناك أولاً الأزدواجية في التكوين وهي - بضيف - نتجة طبيعية لإعلاا التعليم المزدوج الذي سارت في طريقه علما الدول الاسلامية . وكان - بضيف المذير - من نتيجة هذه الأزدواجية غرح اجيال من التعللين تعيش حالة من الانقسام والتكد وتقف موقف الحيد السليبي تجاه القضايا المصرية التي تهدد وجودها . . . ويقول كلاماً كثيراً لا طائل من رواته كما يورده السبب الثاني مثلاً في واعتبر لحنة العلية» بسبب وضعها السلبت موضع المناقش والجدل! لا أريد مناقشة والمتعطف في هذه الورقة، ولا أريد الإحالة إلى

الحروب
الصليبية
امبريالية
مجدودا

بسمه الدين
يشي الخليفة
الاسلاميه
مقرب بقتل
لا تعصا



كثرة النصوص والسلفية كما لا أزعج جسم اللسالة التي لا زالت تليق
منذ قرون عديدة. . . ولكن هدف تخفيض خاطر مثل هذه الواثق
التي أصبحت لأسباب معينة ومعلومة تقامس التنمية لأجل تنقيب
الفرد والجامعة عن حقوقها وكتباتها ولأجل عبارة الفكر العلمي
والثقافي، هدف ذلك طرح هذا السؤال: هل السيد المدين: بقي ظل
النظام الملكي الجديد (القامم رغم الأثف)، هل سيستمر العالم
الاسلامي، على حيانه السلمي الذي كان عليه قبل انهيار المعسكر
الاشتراكي؟ وفي ظل هذا النظام، وقد تموقع متغير والعالم الاسلامي
بمده وهدفه من رتبة العالم الثالث الى رتبة العالم الثاني، هل سيستمر
الفرصة ليحتل مركز الصدارة والعالم ١٠١ ليقرب من أمن الأرض وأمن
الشعوب؟ يبدو في هذا السؤال ذا علاقة بالاعتقاد الزاعم أن انهار
النظمة الاشتراكية حدثت بسبب الإلحاد الشيوعي ١، وهو انهيار كانت
تعباته اليمة ولا تزال على شعوب المنطقة بمن فيهم المسلمون
أساساً. وما هو نصيب انحطاط وانهار الجامعة العربية والجامعة
الاسلامية من ذلك الإلحاد؟

في الملحق الخاص بالفكر الاسلامي لجريدة والعلوم القومية
عدد ٥ يونيو/حزيران ١٩٩٢ كتب في صدره ميمون الأزماي يقول:
... وما يحدث الآن بجمهورية البوسنة والهرسك وهو امتداد في
التاريخ والزمن للفضاء على الاسلام والمسلمين بالانفلس. وهكذا
دمرت القاعدة الاسلامية بالقرب الادوربي وعرق فيها المسلمون،
والآن تدمر القاعدة الشرقية ويستأصل منها مسعود، وفوق مثل
الغربي وما يصعد بالفرقة من القرب وهو مثل ينطق اليوم عن
المسلمين ليس فقط في لبسة والهرسك بل وفي تشيشتير والسلب
والبنجاب والسودان وفي غيرهما مكان ١٠١ ان المصير هو ليس واحداً
ويتهم وقد قدمنا لعلم الامان والاشتراكي الذي كلفنا عليه حتى عهد
نيتو او برجنينف. كالمسألة لا كالمسألة، انهم يتكلمون، يمارون
ولا يحرصون الصداق اليوم او بقران رويح عذروي وهو يتعد
الدماسير الشرقية (الاشتراكية) لآها تمعل الشرع الديموقراطي في
الوقت الذي يتعلق للاسلام فيعتبره «كافاً» وباعاماً مائماً. (انظر كتابه
وما بعد هذا الاسلام) واستدرك بعد هذا القوس الطويل، المرحلة

منذ ما يقرب قرنين من الزمن ما بدأ الله الا لبرياني، أي بعد تكسير
حلقه التطور الداخلي للرأسمالية الأوروبية على حد تعبير الشهيد
مهدي عامل، حدث الغزو الاستعماري للعالم الذي يمتد بحثاً عن
الثروة والاسواق، وثقت طبعاً بعد انهيار أو الانحطاط العربي
الاسلامي، حدث الغزو والسطو والسلب والنهب. . . وتشكلت من
جاء اتساع التفريق بين الاميل والداخل حركات التحرر الوطنية
وذلك في ظروف وبكيفية معينة، التي الذي اضطر للمستمر الى
الجلود. ولكن هذا المستمر كان قد أرسى جلوده وربت اموره لأجل
أن يستمر السلب والنهب. وبالفعل بدأ الانحطاطات الشكيلة
والاشكالية التي تم اسرارها لم تكن تفيد المجتمعات العربية
الاسلامية، وقد تحولت بقدره قادر الى مناطق استهلاك مدعاه بعضهم
بالمجتمعات المخلطة او المذقة Sociétés Composites وآخرون
بالغاشية او التامة وحتى والاشكالية لآها أصبحت في يد الشيخ
والمقدمين والشكاكين. . . هكذا سيور المستمر على نفسه عناه
ومصاريف ترحيل ثروات الأطراف الى المركز (المتروبول) في الوقت

الذي أصبح فيه الغرب، دون غيره، مستبداً بالتكنولوجيا اللازمة
للمعصر.

لأمم هذه الوضعية، أمام هذه الحملة المدعرة للرأسمالية الحديثة،
وقفت البلدان التي تحصّلت على استقلالها عاجزة عن التعبير عن
تحدياتها، فاصرة في مواجهة التطور المتكاثرة، فقد بدت علاقة
الدول والسفلة مع الدول التي كانت مستعمرة لها مثل علاقة
الفرانس بفرسه إذ كلاهما يمشي الى امام ولكن الفرانس (الراكب)
يمشي مطلق العنان بينما الفرانس يمشي.

لأمم هذه الوضعية، ما بعد لناس من ملاذ لأجل الحفاظ على
كيانهم كيشر الآ في التشيخ بجلود موهبهم، وفي هذه الجلود يوجد
التدين مع ما يتضمّنه من أشكال حموصية. ولأن القاعدة المادية
للإنسان إذا أصابها تنهدو والاحلال انعكست على أفكاره وروحته،
بلدية التحق والوقفي، مثل الجسم إذا عرّض أحد أعضائه تداخت
له سائر الأعضاء. هكذا البلدان العربية الاسلامية لا تحم من غربتها
في المرحلة الثانية (تجربتها مع الاستعمار غير الذلل والفران والغربا
الساكنة (Epiphobie) تحول معها الاسلام من دين فعل جمع اليه
الجلودين ضد الاستعمار، الى فكر ضعي بئذ الاستعمار بأثر وراح
ياكل أبنائه.

الى الآن ان يتم الخروح بعد من متاعف المرحلة الثانية وأهم ميزة
تغلب وتسحب على الثقافة الاسلامية هي مزة الانتكاسية
واليسويكيات في الفكر والمعالجة، وحتى لا تعود كثيراً الى وراء، كي
تفكر حل وحاربه الأزمات العربية الاسلامية كسلوك كذا بين
الاحرار، تذكر من نفس السلوك الارهابي اغتيال الشهداء حين
مربة سدي عليل، صبي الصالح. . . وفي الأخير فرج فودة، لا
لتي صوي ايهم غيروا بالكلمة وهو حق يفسد ثم الاسلام. ولكن
الفتاوى لفسد الدين كما نفهمه، لا كيا نفهمه هو، لا زالوا على فيهم
يواصلون الأزمات فيتمسون بفرهم والبريق والشرق ويأسم الذين
يذيسون كل هناك وأديب تنجب محفوظ، لويس عوض، محمد
عبد الوهاب، نور الشريف، محمد أركون. . .)، ويأسم الذين يفتي
الطيلة الاسلاميون في كليات الغرب بقطع أعضاء أو بقتل فيهم من
الطليسة والسفاسمدين. أحداث السنة الخامسة

١٩٩١/١٩٩٢. - ويأسم الذين يتم تكفير استيراد الفكر من الخارج
فسداً له داخلوا العلم ولو في الصبغة (حديث صحيح)، ويأسم
الدين دائماً، يتم التشويه والتشيع. . . والمكسب صحيح. فعند
الدين يمز المرء، فو كان؟

في، حيل أن يكون ثمة فكر يشر على الخير والشر، لكنه ليس
أهل إذا كان حاصل موقفاً وأرتوفاكيه مشتج بركيه اصحابه مطبة
للقول والتكبير! أليس استحواداً على التراث والدين هذا الموقف الذي
يضي فيه فرد أو جماعة تولى حيلوا الاسلام الأيمن وحافظه القرآن؟
أليس مرفوضاً أن نجعل للنامي يستمر بإطلاقه، ونقتل الحاضر
وامكاناته في تحقيق المستقبل؟!

دعونا نعيد الله في سلاخ ذ وكل واحد أزمناه طائره في عتقه وكتاباً
يلفاه يوم القيامة مشواراً - الآية - وهذا العالم، هذا التاريخ يكتن
تقلبات متعددة من الواجب منها في خضم الكفاح التحرري تدنا
تقدس أهمي لآي منها لأن واقعها متناقض تتفرقة صراعات العصر
الطليقة، ولأن معطياتها المثيرة فيها نمج كثير للاشياء. أما الإسلام

فليس من المقول تصديق أحد يدعي امتلاك حقيقة لأنه أفق واسع وفضاء عالي فيصبح أن يكون كذلك انسجاماً مع روحه وتلبية لقيادته. وكل ادعاء بامتلاكها الآن، هو ادعاء مفرض يعمل بوجهين: أسر وتأثير (علي حرب) من يأس من؟ العدد ٤٧ / أيار / مايو ١٩٩٢ من (الناقد)، والذي ينصب نفسه على رأس الجماعة ويفتي لأتباعه وأمرهم بتنفيذ أوامره زاعماً أنه يستمد قوته من كتاب الله، فهو يرتكب خطأً أساسياً كبيراً بحيث أنه ينصب اختصاصات أولياء أمور الناس من جهة ويغفل بين الدين والقانون من جهة أخرى. وينفرض أنه يرفض القانون القائم ويريد أن يستبدله القانون الإسلامي الذي في رأسه؛ فإن وجه المسألة يكمن في أن الدين ليس هو القانون والقانون ليس هو الدين؛ لأن من القوانين عمل خاضع لتقبلات موازين القوى بين الناس، في حين أن الدين معطى رباني فوقي. وعندما يتم نقد قانون أرضي باسم الإسلام فإن الاعتقاد السائد هو أن الدين قد تم تطبيقه بجداهية في فترة معينة من تاريخه. غير أن الواقع ليس كذلك إلا من حيث تسييس الدولة وتنظيم المجتمع؛ ففي عهد الرسول وفي عهد عمر... وكذلك في عهد الحسي، كان يتم ما يمكن الإصطلاح عليه بعملية قنونة Canonisation المجتمع في الأرض عاكسة للإسلام إما بشكل ترنسدنالي / أفلاطوني وإما بشكل بيكوني / امترزي وذلك حسب الشروط الموضوعية والدلتية للحركة الاجتماعية، عبر تاريخ المجتمع العربي الإسلامي الزاخر بالأفئدة هذا الصدد.

ما أود قوله في المسألة تركيزه، وعنده عهد مفكر المصري نصر حامد أبو زيد في كتبه ومفهوم النص «ذلك أنه مبرر في الدين ما بين داليتين: دلالة دينية مدلولها والدين كما كرهه الله» - بصيغة الإيجابية المصدقة. تلك دلالة التبرولوجية مدلولها ونص الدين كما هيبتها اجتماعية المسلمين. ونصر حامد أبو زيد لا يكتبها بالتصريح إشكالية «دلالة» للدين بل يقول الجمع بينها بشكل يجعل صدمه هو أكثر الرشيدي. مفكر آخر هو محمد أركون صرح مؤخرًا بصحة «الفرس» وتسوية بأنه يرى فرق بين الفرق والإسلام ويعتبر الأول وحياً بينما الثاني وصفاً. وأدوين لا ينجح بطرته إلى الدين باعتباره ظاهرة إنسانية حالصة. لا يسميها - قبل أن أعود على بدء - إلا أن «أجد طريقتي» نعمة لئلا هذين المفكرين اللذين ما ضاقت دوعاً ولا ادخراً جهداً في خليلة الحماز والمعروف وفي تنقية العقل من أدوار الفكر الركاك. والأصعب قد تدهل للذين يتزودون من الفكر المغفلي ويتخيلون تحت كل حجر عفرًا؟

إن العوز الاستبولوجي يمثل في انعدام القدرة على الاقتناع بأن سمة الفكر هي الانتشارية والعالية. ومن ثمة فإن كل محاولة لتسليط ظاهرة الدين تحليلًا علميًا، هي محاولة مرفوضة أصلاً من طرف باحثينا المسلمين؛ لأنها في نظرمه تقليل للفكر الكافر! بل أن طرف اعتبار الدين وظاهرة قد يؤدي بالكاتب إلى الهلاك. ناهيك عن استعمال مفاهيم مثل: الديمقراطية، الصراع الطبقي، القروية، اللائكية.

إن ما لم يتم فهمه عند اختراعنا الأصوليين هو هذا الحضور الذي للغرب في حاضرنا، في مقارنه التقنية والسياسية والفكرية، هل هو حضور اختياري يرتفع على إرادتنا الدائمة أم أن حضور اضطرابي تحول بعد شروط موضوعية إلى معطى تاريخي للجهات الأربع من

الكرة الأرضية؟ فمتى تم استيعاب هذا الوضع بشكل مفيد، يتم معه تطوير أساليبنا في المعاربة، في مواجهة العلاقات الانتكافية، لأن الأساليب لا زالت تعتمد منطق الأحلاق وتنشيت باليد، العامة والمجردة التي لا يستفيد منها الضعفاء بقدر ما تخدم الأغنياء (نيتشه).

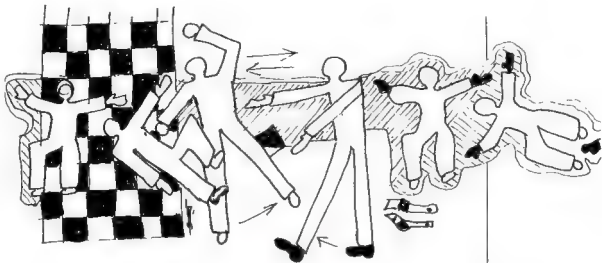
للترب أيضاً ميثاقه وله قيمة المتطورة، تطور ماله من اقتصاد واحتياج وكبر. وقد بات من الغرابة عدم التسليم - اليوم - بإيجابية المكتسبات الحضارية الغربية في العلم والتقنية والفلسفة إن الحضارة الغربية ترتب الأرضية منذ مدة لاحضان الرجل الأرقى Superman الرجل الحارق، وكان القرآن قد أمد بالتعليق بالقوة وتحقيق المراتب العليا وكان يحيي الدين من هربى قد تكلم عن هذا النوع من الرجال «الاله الصغير» ولكن في قالب صولي عجوف. هكذا الإسلام حين حل، أنتج الأرقام من الطغيات إلى التور، وهو الآن كما كان، لا يقبل التمدد والاحتياط ولا يستمدى التقدم والعالية بل يدعو إلى الاضطراب الاجتماعي الذي سيفل إلى تحويل عالم مجبول الهوية إلى مجتمع من الأشخاص مفتوح وعالي ووحدة الانسانية في العالم. أما إنيطة الحجاب عن هذا العالم المجهول فلا يكون بالغرف منه أو عدم قوله أو الدونان فيه. بل بالمشاركة في العمل على تغييره انطلاقاً من معطياته، وأهم المعطيات التي يتأسس عليها عالم اليوم: الديمقراطية وحرية التعبير وحرية الاختيار وحقوق الإنسان المشجعة على العمل. ومثل هذه المبادئ والقيم لا يمكن أن تكون إلا إنسانية ومن نصيب كل سكان العالم الذي تحول بين الأسس واليوم إلى قرية صغيرة.

فقد تحولت إلى إلهية والتعب بالنسبة إلى البعض جديدة، عصية وطيرة المهم. وقد يكون السبب في ذلك هو استمرار مفاهيم وعلاقات قديمة وتجاوزها في التعاطف فتح طوّر مفاهيم وعلاقات جديدة ليس الاستمرار في ترداد التشديد: «نحن عرب، نحن مسلمون، نحن أصل قوم الله، الغرب جيفة». «عبر من سلوك مجاني ولا واعي وما قبل إنساني؟ ثم ليست دعوة للزمنين إلى مقاطعة وعارضة الغرب (وذلك دون العمل بالأية الكريمة: «وراعوا لهم ما استطعتم من قوة ومن...») لأنه يفسد الإسلام، هي من قبل ذو الرماد في العين ومصرف للاعتماد على مجتهد داخل المجتمعات الإسلامية من إفساد وفساد تحت نير أنظمتها الحاكمة الأتو. والتور. والبيرو. والمونو. قراطية؟ قد تبدو هذه الأسئلة هائلة لأن كل هذه الأنظمة لا تدعو إلى مقاطعة أو محاربة الغرب، وإنما الذين يدعون إلى ذلك هم والظنون الإسلامية، غير أن هؤلاء المظنون ينوبون عن النظام في كثير من الأحيان فيقبلون لعبة المركز الموضوعية المرجوهم. لو أردنا رصد التناقض الأساسي الذي يميز العصر، لقنا أن المجتمعات تحتل مخرجات كبرى لإنتاج ذاتها بصورة واعية، وبالشكل الذي يحافظ على سلامة الإنسان والأرض (البئية) من مخاطر التفتت الاجتماعي والعسكري... من جهة مقابلة، تمتلك ما بواسطه تستطيع تدعيم ذاتها (الديكتاتوريات، الإرهاب، التتوقع الداخلي...).

إن مجتمعات اليوم تجد نفسها أمام ومجهول قد نسبه الحداثة والعالية والنظام الدولي وصحة القضاء. وكل التعابير دالة على مدلول التحول الذي ويكون عالمياً أو لا يكونه □

ما لا يريد
الأصوليون أن
يستوعبوه هو
حضور المغرب
الاضطراري
في واقعا





ثقافة المقهى..

سالم الهنداوي

تحتفل به ويصبح نشأً رسمياً لأنه مرّ على عقله - الرقيب - البوليس الثقافي - الذي يصادر جمال النصّ وعفويته ويحمل على تأويل طهارته . وأن أيّ يفقد النصّ جماله ووضوحه في المقهى ينحوي تحت شعار الدولة صاحبة المؤسسة ويصبح عملاً لمبادئها . ولأن القارئ الحقيقي في البلاد العربية متنازع إلى القراءة الحرة فإنه متنازع إلى المبدع الحر . وعندما يسارع لاكتناء المطبوعة الحرة فإنه يبحث بالدرجة الأولى عن نصّ المتبدع . وأن أية هيئة قد يمارسها المبدع ضدّ فنه تعتبر خيانة لهذا الشريك الضميري في العملية الإبداعية .

لقد نجحت تجربة المقهى الثقافي في العديد من البلاد العربية ، وازدهرت في مرحلة الخمسينيات والستينيات أثناء الحقبة الاستعمارية التي مرّ بها الوطن العربي . وكان للمثقفين دور مهم في نشر الوعي السياسي بين صفوف الشعب العربي . ونظراً لتفعل الإيجابي الذي يحفقه المقهى في صفوف المثقفين ، ونوعاً من ضوابط عادة اللقاء ، أنشئت الصالونات الأدبية والفكرية التي كان لها الأثر الكبير في خلق مناخ ثقافي عربي ، غير في تلك الحطب ، أن ال اندثرت تلك العادة بزوال روادها ، وانتشر المقهى الثقافي وأصبحت اللقادات بين المثابرين مجردة من جسور العلاقات والمجاملات . وسرت في خط متوار مع المهرجانات والمثقفات التي تنظمها الدولة على مسارب مؤسساتها الثقافية . وبذا عسر الصالون الأدي أصواته العملاقة ، وخسر المقهى عائدته الثقافية . تلك العادة التي كانت عملة الاتّلاع فكرية متوّرة

■ كساد الشيفات الثقافية العربي . مصدره المارقة الأولى رسمية الثقافة . وهذا ما يؤكد لنا احتكار الدولة للمؤسسات الثقافية من دور للنشر ومطبوعات ومراكز ثقافية وسلاسل واعتصامها بالبيانات الثقافية الموسمية كالمهرجانات والمثقفات الفنية والأدبية التي

تنشب هنا وهناك تحت رعاية وتصرف إدارتها . وهنا نسال . هل توسعت للقاء الثقافي التي أسسها المثقفون العرب في الكثير من البلاد العربية ، وأصبحت بعد تجاربها الرائدة مضاهي للثقافة الجماهيرية تشمل جميع الفئات الثقافية مثلاً ، وتغلقت جمهورها الكبير - إذا أخذنا نتيجة أن الثقافة مشروع لكل الناس؟

الإدارة الثقافية في المؤسسات الثقافية الحكومية تدرك أن قدرة المقهى الثقافي الشعبي تظل محدودة ، بل وصعوبة عن أيّ تتفاعل بشري . وأن تدو هذا المقهى مجرد مدخل للمثقفين يبدأ بسؤال ويتسأل إلى سؤال . والتبعية فسر هذا المقهى وروا مونه الكبير كما يحوت المسرحي الجميل على الحشية بدون جمهور!

إنّ هذا الواقع المؤسري للمقهى يؤكد أن ثمة لغة مغايرة للتصايف مع الآخر على مسرحه الجميل . لغة مهمة لشروع النصّ الحقيقي . . . وفقدان هذه اللغة يجعل نصّ المقهى مغامرة معدومة لأنه أحياناً يكون الصوت وحده بدون وعي الآخر بها . . وإلّا أن يجد هذا النصّ مكانه في إصدارات المؤسسة الثقافية الحكومية ، ومن ثم يفقد هذا النصّ

كاتب من ليبيا

نجيب الرئيس

(١٨٩٨ - ١٩٥٢)

الاعمال الكاملة (١٠ مؤلفات)

■ نجيب الرئيس (١٨٩٨ - ١٩٥٢)
صاحب «القبس» الدمشقي أديب
وصحافي ومناصر عايش حبة النضال
الوطني القومي في سورية ولبنان والعراق
وفلسطين، واشتهر بوطنية وكتابته التي
ما عرفت المحاملة العربية أجراً منها
حتى الآن، فكانت فتاحيته في
«القبس» تسقط حكومة إثر حكومة في
أيام الانقلاب الفرنسي وبداية العهد
الاستعماري، وعرف بسببها السجن
والغالبات سنوات طويلاً

نظم هذه الأعمال الكاملة، جمع
تفكه في السياسة والاقتصاد والأدب بين ١٩٢٦ و ١٩٥٢، في عشرة مؤلفات تتناول
عنفه للواضع والتجسبات التي شغلت أوطان العربي منذ مطلع القرن حتى
متصفه، هر ربيع قرن من صير جريته «القبس» التي عاشت ثلاثين سنة
ومؤلفات نجيب الرئيس في «القبس» (١٩٢٨ - ١٩٥٢) تروي تاريخ العمل
القومي والسياسي في سورية ولبنان خلال نصف قرن، كما تروي في الوقت نفسه
أحداث الحركة الاستقلالية القومية في الوطن العربي، المعاملة من أجل الخلاص من
الغالبات الأجنبية طبياً واقتصادياً وثقافياً، والساحة للوصول إلى وحدة عربية
حقيقية. إنها الكتابة المحبة الحرة التي تتيح للقارئ المعاصر فرصة اكتشاف كاتب
كبير □



سبقت مؤسسة الدولة «الجمهورية»
ولأن النظام العربي كان يحشى حتى أبخرة تلك القنوة، صادرها
اجتماعياً واقتصادياً، بالتجاهل إلى الإعلان الرسمي والترويج للأجهزة
الانكسرية وإنشاء المراكز الثقافية المعاصرة لجلدات الطباعة الفاعرة
والأنشطة الموسمية لأعلام الدولة، وصارت الدولة ترى حدود الثقافة
كما ترى حدود السلطة حتى لا تصبح الثقافة عدوى بين الناس تعمل
على التبصير، خاصة في زمن الاستقرار السياسي الزئبق وطغيان اللادة
على الروح

كان من حق الدولة أن تعمل على ترويج القيس الثقافي لتتبع
برامجها في قوسية المناهج التعليمية والإعلامية، عبر برامج اقتصاد
الاعلام الإلكتروني كمنتج زخمى، والترويج له بالوديات ثقافية مغلفة
على الخيال، ومنفعة على فكر المسؤول والمصالح العليا للنظام
السياسي.

لقد كان المولى على وقت قريب مركز نضال ضد المستعمرين،
حيث انطلقت منه شرارات الانفاضة الشعبية ضد المستعمرين
وأعدائهم. وقد أدركت الدولة العربية الحديثة بمعيار البديل السياسي
فقط، جسامه تلك الحقبة، فعملت ضد ثقافة القيس بمعومها لأنها
تشكل خطراً على الوعي الجماهيري. بل وأدوات بعض القيس
حسبها للنظر في أحوال رؤكها، حتى أصبح الرقيب هو الشخص
الوحيد المميز عن أبناء الشعب، وانتقل من غرم الحرية ليحرم رأس
«نصف!!»

في العديد من البلاد العربية كان القيس هو ملقى الفلاحين
والعمال والمدرسين والمثقفين ورجال الدولة السابقين والسياسيين
المزورين والفتاحيين... كان ملقى جميع الفئات التحليلية والشارقة،
رواد أحياناً يلقون، وأحياناً يخطفون، وفي أحيان كثيرة يتجلبون
أنه يتفحص المسافة التي تفصل بين الشعب، فيلتي الجميع ضمن
طقوس الحرية وعاداته، ليحصد، وفي هدوء، عالم الشارع القريب
بكل ما فيه من تناقضات صنعها النظام السياسي للثقل من الروح
العنصرية لهذه الفئات.

● .. ان سرقة الدولة للثقل الشعبي هي سرقة «متعددة» لأفق
تناهين الحرية.

● .. ان غرام الساس بالقيس دليل على عشق متبادل يفيحي
يطيئنه إلى محاولة تحقيق ذات مبعدة عن النظام الزئبق، ومحاولة
اقتراب من الشارع بشكل واقعي.

● .. ان الانحسار البسيط بعض القيس، بعيداً عن منصات
الدولة هو احتجاج ضمني على مشروع الثقافة الرسمية للمعومة.

● .. ان فقر المجتمع العربي ومرضه، جادا نتيجة طبيعة لفقر
ومرض السلطة التي عملت ضد الثقافة واستكرت جميع الوسائل ضد
وعي الجماهير الذي ملأ غثل في الثقافة الضمنية ضد الاستعمار
ورودوه، غثل وانتشيت بالقيس، مصدر تلك الشرارات ..

● .. ان حاجتنا لتلك القيس قد تكون إحدى العوامل المهمة
للاحتفاظ بآراء هذه الأمة وثقافتها، بعيداً عن مناهج المؤسسات
الرسمية والاداسها في تحقيق الهوية الثقافية العربية ..

● .. هذه القرامة عابولة خروج مبكر من القيس الصغير نحو
القيس الكبير لكل الناس .. نحو حقيقة أشد اتصالاً بالواقع، وتعمل
على تحقيق عاية الناس في الحرية. □

(١) يا ظلام السجن: القيس التائر (١٩٢٠ - ١٩٥٢)

(٢) سورية: الاستقلال (١٩٢٨ - ١٩٣٦)

(٣) سورية: الانتداب (١٩٣٦ - ١٩٤٦)

(٤) سورية: الجلاء (١٩٤٦ - ١٩٥١)

(٥) سورية: الدولة (١٩٣٤ - ١٩٥١)

(٦) ألكسندرونة: اللواء الطابع (١٩٣٦ - ١٩٤٧)

(٧) لبنان: وطن المتأففت (١٩٢٨ - ١٩٥١)

(٨) فلسطين: الصقة الحاسرة (١٩٢١ - ١٩٥١)

(٩) أهل السياسة وأهل القلم: رأي في ٦٠ شخصية (١٩٢٩ - ١٩٥١)

(١٠) نجيب الرئيس: القيس الحضي (١٨٩٨ - ١٩٥٢)

يصدر قريباً



بديل الكتب

أين سليم العراقي؟

■ أيام وأنا أراقهم كانوا سعديين بما يقومون به، وأنا أيضاً سعيد، علدي أربعة منهم أكبرهم في الأربعين من عمره، والثاني يصغره بقليل والثالث في الرابعة والعشرين وأصغرهم في التاسعة عشرة اسمه سليم من منطقة والمية في جنوب العراق وقد كنت أراقبه كثيراً لأنه يصغرنى بقليل. وشبهني كثيراً، نفس الصلابة والدهول والرفية في الحياة. ويكره الحرب مثلي فقد مات الثتان من محاولته على الجبهة الشرقية! والثالث مازال أسيراً في إيران لم يشاهده منذ سبعة أعوام. لقد أرفعه على دخول الكويت، هكذا قال لي ونحن نقوم بإعداد العشاء لرفاقه الثلاثة ووقعي الاثنين اللذين تركتهما بقومان بالحراسة، لأنهم لاعداد العشاء مع سليم سليم الحندي العراقي الذي استطاع استنجاؤه مع رفاقه إلى البيت وكان ذلك سهلاً في تلك الأيام! يكمن أن تلجأ لهم بالطعام. . .

في الأيام الأولى كنت أحمل سلاحاً وبعد ذلك أصبحنا صديقين أنا وسليم، فلم أعد أحمل سلاحاً معي، وكان سليم مرتحاً للوضع، فهو لا يحب الحرب كما يقول وكل ما يريد هو أن يعود إلى أهله ويساعد والده في حراثة الأرض ورؤية شقيقه الأسير. وقد كنت ألتصق عليه كثيراً، ولكننا في حرب! . . . وشاء قدرنا أنا وسليم أن نصبح صديقين في مخيم المعركة؟

٧ أيام ونحن نقوم بحراسهم ليلاً ونهاراً. بعد كانوا أول أسرى سمعت بهم بعد دخول العراقيين إلى الكويت، وقد كان الحو مشواً باحسار ودهول ونزف، ولكن الجميع أتوا أولاهم ويؤيدون بشكل جيد، واعتقد أنهم كانوا سعداء جداً، فهم يعيشون الآن بعيداً عن أجواء الحرب، في وأجرب!

وحتى أيضاً لم تكن على الوضع الجيد الذي قرأته في الجريدة وفيها هكذا: إلى أن جاء أحد الرفاق في ذلك اليوم حو . والرجب من أدم شهر اب وقال لنا يجب أن نعاذر فاحيدو للعراقيون

في كل مكان، وقد يصلون إلينا

- وكيف سنأخذهم معاً؟

- لن نأخذ أحداً معنا. . . سنتركهم منهم.

- ماذا تعني؟

- ليس لدينا مكان لنحتفظ بهم أسرى. . . أين سنحتفيهم؟ فقد احتل العراقيون كل الكويت.

بالي لن يستطيع سليم أن يساعد والده وأن يرى شقيقه الأسير. وقد كنت أريد أن أعلمه على شيء من اشعاري وجموعة من صور أصدقائي وبعض من المصالحات الكويتية التي منع العراقيون تداولها في ذلك الحين. . .

- هيا لنسرع. . . هكذا قال زميلي

. . . أيتها النهاية إذن. . . ولكنني لم أقتل أحداً من قبل. وفكرت كثيراً ولكن لا يوجد حل آخر وسيكون من الصعب أن نستطيع بهم ومن الخطأ أن نتركهم.

أدخلهم إلى غرفة داخلية ويعيدني لكي لا أسمع الجيوب العراقيون الذين يقيمون وسيطرون على مقربة من الملز، صوت اطلاق الباز.

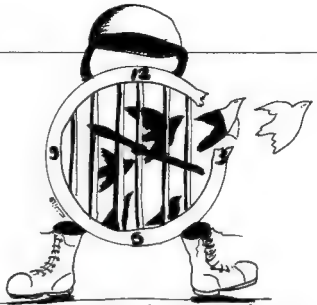
ويطعمهم جيداً، متحاربين على الأرض كان سليم يطر إلى وأنا أرفعه، وقال لي وهو يفتل صوته من شدة الخوف. سوف ونذبحوناه أليس كذلك؟ قلت له: لا تخف! هيكي سليم ويدا يرتجف بشكل مثير. . . ويبدو أنه عرف أنها النهاية، فقد أصبحت بعيداً عنه، وسكت سليم فجأة نظرت إلى صبيه. كان يتوسل لي بظفراته وكأنه يذكرني بالسمك المملح والأحسان التي كان أكلها بلا آخر عندما بدأها سطر التجول. . . وعندما كنا نتحدث ونحن في المطبخ حيث كانت هي الفرصة الوحيدة التي نستطيع أن نكون فيها صديقين. . .

قلت له: ماذا تريد؟ لم يرد فبرته، فقال: والله عليك! لا أريد أن أموت وبدأ يبكي ويرتجف. وتركته هكذا.

خرجت من الغرفة وقد داهمني الكثير من الأفكار التي حرصت طوال الوقت أن أنساها أو أناساها! ولكنها الآن تنصق الحقائق علي وتضعني في مواجهة واقع قد داهمني يوماً ولم أكن أنطوه. بل ورفضه فقد وضعت في عيالي صورة أخرى لعالم آخر أكثر

عبدالله العتيبي
الكويت





وأجل .. وأكثر هدوءاً .. كنت أطمح أن أكون شاعراً .. ولكن الشاعر لا يقتل ؟ بل العكس .. إذن لا بد من نهاية للأشياء
وأي نهاية ؟

نهاية الأزمة أو اللعبة ، أم نهاية قصتي مع سليم ؟ لا فرق ! ومن الذي سموت أنا أو سليم ؟ لا فرق ! ولكن هل أستطيع أن أقتل
أحلامي ومفروحاتي من أجل لعبة قلقة ، وأستأصل كل الماضي وأشتال المستقبل ؟ .. وأي مستقبل بلا وطن ؟
ولكنني بحاجة إلى وطن .. وسليم جاء ليأخذني .. ويأخذ مع كل شيء ، كل شيء ..

ثم لماذا سموت جميعاً صحة للجغرافيا العربية ؟ .. وأين التاريخ العربي وشعارات الوحدة والقومية ؟ .. هل سموت هي بالخط
أيضاً ؟ .. يا للعبر هل أصبحت جباناً ، فلا وقت للمروسة لا .. لا وقت لشعرك بعد أصبح لدوتش ميتة بالملحاح وعلمي
أن اختار بسرعة .. أنه عدوي وعلمي أن أقتله .. يكني ذلك
أحصرت المسلسل وحنانه الرصاص وبعد أن أصبحت نراي فحنت إلى القرفة .. كان الخوكياو الخوخة توت سيجر على
المكان والجسيم بيكي ويتوسل .. وعلمي أن اختار بين أبداً ..

كانوا أربعتهم أمامي ينظرون إليّ يذهول .. أحدهم يقول لديّ طفلان ويكي ، والثاني يقول أنه تروح قبل شهرين فقط .. ولم
أفهم ماذا يعني ؟ .. والثالث لم يقل شيئاً وكأنه لا يريد تصديق ما يحدث وهو في موقع لا يعبده فيه حتى استجداء الرحمة ، فقد كان
بالأسس يدخل مع الجيش العراقي ولا شيء يرفعه .. يهرب ويقتل ويسرق ، وسليم القانع في الركن المزوي من الغرفة قصة
لوحده .. كان ينظر إليّ مشدوهاً وكأنه يقول لي بالأسس كنا صديقين !

نجهت نحوه لكي ينتهي أولاً .. حتى لا يشاهد زملاء وهم يموتون أمامه ! وكأنني بذلك أقدم له آخر هدية من بقايا صداقتنا
الصائفة .. هذات من روعة وصعقت المسلسل على صدعه هذا يرتجف بشكل عريب .. وقد أغصن عييه بشدة منتظراً النهاية
صحطت على الرادار .. ما ظلفت مرحة قوية من سليم .. ولكن الرصاص لم تنطلق ؟ ! وفعلتنا مرة أخرى فلم تنطلق أيضاً ..
وسط دهور الجميع ! يا إلهي ماذا يحدث .. مستحيل ، لماذا لم تنطلق الرصاص ؟ سحفاً لهذا المسلسل البريطاني ! لم أحتمل ما
حدث .. خرجت من الغرفة بسرعة وتأكدت من المسلسل .. ومن نفسي !

كل شيء كان جيداً ..

عدت ثانية إلى الغرفة وانجعت نحو سليم .. كان يتصب عرقاً وبدأ هذه المرة أكثر استعداداً للموت .. نظرت إليه كانت عيابه
تقولان الكثير .. كأنه يعاتبني أو يعاتب المسلسل .. أو يعاتبني ..

ساد صمت رهيب في الغرفة التي يلفها الحزن والأسى والسواد إلا من صوته ضعيف صادر من الباندة التي تغطيها ستارة وردية
قائفة .. وأنا أتلفت في الغرفة وأتأملها .. كانت الأرض مغطاة بحصى من البلاستيك وعليه سكين مطبخ وبقايا حبوب متناثرة كنا
نستعملها في تقييد أيديهم .. وهناك سرير خشبي قدر وحنانه خزانة من الحديد لصفت عليها شكل سبي ، مجموعة من الصور تدو
أنها لملات ومطربين هنود ..

توجهت إلى الباندة وتحت الستارة ليدخل إلى الغرفة ضوء أكثر .. نظرت إلى سليم وتأكدت أنه لا يزال على قيد الحياة عندما
سمعته يئن .. اقتربت منه ورفعت المسلسل وأنا أشير إليه باتجاه الباندة □





فسحات

ثمة خرافة كونية

ثُلَيْحَة أبو ريشة

المهذبة عصير كارتونك في حلب مستوردة ورجال يلحون الطالبة ويلعبون بأعضائهم وصيحات يرمون الشباك فتستل بحث ويزايد وقرارات هيئة الأمم وتلك وكريستال وأجهزة تنصت وأجهزة إرسال وكاميرات سرية ومكينات خياطة الكترونية خياطة الألسنة والأجالات للموتى ومستشفيات بلا أسرة وصناديق حراء وخضراء وسوداء وبضياء ومكثبات من صلبها وزجاجات بلاك ليل وتول ذباب وعناكب.

ثمة جسد امرأة علقا عمده على قارة اكملها بحث به جيش من القردة والمخفين والحمراد أبي فرهاد، وكالات الآباء، والسي إن إن، والسي أي إيه، وطلوع من عصير عنب وفي، ويورصات، وصناديق بقرول، وسكاري، وسامحرون هذهم كثرة الكعاج، ومتطرحون في البراري، والسرديب والمطحات المربية والقصور الخافتة الأخضر، وأصحاب عجلات للمرتدبلا والتسقي المفر والملي الملعب، وأطفال أنابيب وأزقة، ونجاح نساء جاهدن الخاضع، وأنس خالت في زوايا محضمة، ورجال يعتبرون الحفلا وسوقا في آتية عدرة، وسحت، وروائع، وضغط، ونماس، وضوية، وبيع كريت، وفراولة طازجة، ونصائح لحفلة بلا صوت، وغرف معلقة، وكويس، وصلى، وملاذات ملوثة، وأبار ارتوازة تطعج بالبحث.

ثمة هذا العالم الزاوي والقزودون المحترقون، ونساء كائنات اشهرن رخص سائلة العربيات، وعيشن بالمسليات، ثمة خاف صفره، ومفالات من صديد، وأشدناق تشقق من البطح، ومنابر للزنا، ومنابر لتكاح الصبيان، ومنابر لانفضاض الأيكال، ومنابر لبيع نواظر للتجسس على نساء يتنهرن في المخادع والمخيمات، ومنابر لسر العاطف في الكلام، ومنابر لفرق الألداء التفاحية، ومنابر لسد الحلق والعيون والأذان

ثمة خرفان تحطب بجواهر، وسحاب تراكش على أرض شمعية، وصقيع، وصمادع انتهازية تصحك في القلوات، وصيادون عثرون، ونساء يكحوب عالية، وصواصيف رملة، وسكاري ينسابلون على أرضية موهبة، ومطحات بلا نظارات، وأبقار ذات

أقية وحيون، وسلاحب متفوية الهواء ثمة مقاربات تقضي الى نساء متفصلات باكتفان سوداء وتزييت تقيض بالكذب والصراير ورؤوس اطفال مبرقعة، وإسطوانات تنفخ للليل، ولطيفات لمداين المهذبة، وأبواب، لسائل غامض انتخبز لندني حتى الأحداض وأعمال، يتجملون، ويحلب يتعلمون أمم صور نساء شرافوات وفصن تليهن من اغنية ملهه ثمة حقول للمسحة، تحتها حقول للإسمت المسلع، تحتها حقول للأجساد المسحة، تحتها حقول لسائل لزج يتدفق من فروع رجال، يربلون في آبار عميقة.

ثمة خرافات، ولعب أطفال، وكرة أرضية غاشيت فلزاتها في عيطات ملثوسية وجلبد أصفر، وعبارات متبلة، وصقاربات إندار، ورؤوس معلقة على بوابات مدن نرجة، وعطحات من أكياس تابلون، وزاغات تحمل طازرات مروحية، وسراقات تحرت مستغفات رصانية، وطلوات عليها شرافف بضاء، عليها صحن من فضة، عليها، .. فزان مية. ثمة تقارير صادقة، وتقارير كاذبة، وتقارير صادقة كاذبة، وتقارير كاذبة صادقة، وتقارير من كل الأحجام.

ثمة خبوت تعلو في البراري وحردان ترتدي ملابس جسرالات وحردان تمنح الأوباء لخاص مبجلة، وقطارات تقضم الحدايق والتوابا، ومواسير تعصي الى صحن ترتاحق فيها ينجوت جراد، ومراج تغير الغبار على حيون أطفال رمداء. ثمة شياط وحريق، ونسوة يشرن أمام دوهن

■ يتلبهى الموت بعلى أغشيتة المتفرحة، ينسم بودة، ثم يهرز لوفاته في شرايبي، وعداند الشحراى العيلر أكرس القدرات وأن بيتي ورقة توت استر بها عربي العالم، واسي أرغيف من الوحدة وأن الديدان تناسل على رتي.

ثمة صحراء تخاف أن تروح في بأسرارها ثمة كتار تنش على ساقه وترقي في مهاوي اللغة ثمة معصرة تعصر في خيانة البرتقال، وتسقي هولوات التاريخ.

ثمة تاريخ يتنخل بالنسل والفصل والصراير والعناكب والمقارب والأفاقي والقصورى وحاسين الحفول المينة.

ثمة أبواق وخيول وبغال وأعلام ومشة ومنجنيات وسوداء أسطوري، ثمة راحة مطاط يمترق، ولبب يرتقل يشبه رجلة شيخ عاهر في ليلة انفضاض بكر في العشرين.

ثمة خرافات ملوثة، وفصائد تبكي، ومدائن تمتد من فوقها الى المستقبل.

ثمة دجاج، وحواء، ورائحة شواء، وخضرة مربية وطبن مجازي، وأسلح حريفة، وكبب احقرت، وسيارات تنشطر على أعداها المستمر، ثمة حصن بلع، وسلاحيه، وقنايات صامتة، وعيات مفلسة، وجلبو يتعلمون في ذاكرة الأختاد، ومواسر محصاد وزيون أسود، وبلع جاف على آفه، وحفلة فضية، ونجوم سبعة لأنيا بعيدة من كوكب الأرض الشري.

ثمة معاهد، وأوطان، وإلهاد، ومراسم ففن موتى، وأشجار مضملة تتلوى في حدائق جاهزة للنسج.

ثمة صباحات بلا مدى، ونجوى بلا غرائ، وأندية بلا ماس، وأتوسترات مبقورة الأمعاء، ومسالخ لالسة متدللة، وفترتات لعرض أجهزة تناسلية من كل الأشكال والألوان.



والأنوف والتفروج بالإسمنت المسلح.

ثمة مناشير للموت الجميل . ومناشير للقصر الجميل . ومناشير للألبانيا الشبيهة ومناشير للمخاط الشلل بالمليونيير والصناعة الفرنسية الفاخرة .

ثمة عرافة كروية تصب هالاتها على أعضاء العالم .

وثمة عالم يرحف في مهب العصاب وأميركا . وثمة غرب مسحور يريد أن يلوّث المحيطات بنفسياته السوداء . وثمة شرق مأخوذ بالظلام والحطام وأراميز التبتة الصغار □
(٥) خاضعة من الذين تعبت في برصهم.

شروخ أحلام.

من تَغشّت بذاكرة اشعالي، هذا الكهف كالدري، يحموني غوره الشحوق . وشموع الكفتب عن أسراك، تازمها نطفة الأسرار، وقُداسي ولدان يُسْطون غداً البكر بالترتيل، وفصح الأجساد. تازمها مسدوم تنكوب أئدة الرُشبات، وتُشعل يوم

الصحول، إلى حجر الملح، وعارض السياه. حُلِّلت خرج يلسني، خشناً، مثل أشوك القناديل . وقتل مولاى - حتى يكتشف جلدي من كدامته - فاسمي دم الشجر حُفّ بلل العُور إلى هيس الأنداء . واطمى زجاج العنات الشيقة، لانتصاب بكس حري، وسط سحابة الرُماذ ألج ماسير العلة المروية بعاسد الماء . لا شيء، غير قررات الخناجر الطاعة في رُغوة البكاء.

من هذا الششبات، وغليان السلم في ضهد الضلوات الشجسة، أنسج تمويذة المتناق، وأغرل من صفات الملهفة حبل إسرائ. ومن حُلب ريفي بكة ليمسوا أحلاك الفصح . وأترُقب قشعريرة ساني بالقيس . تستوقف جملز البياض في تلح أحراري . وتستكشر عشب الطين، وعليق الصُبات. أينما الطلقة . زمني الأنداء بروائع الأشباب فبك . سارِب القم متعاد.

ورود الوشل . جنازات عطر على طُرق الخرج.

أينما الطفلة في شروقي .

مرامك شيق

وتُحَمِّك في أقصى الرُوح .

.....

هكذا .. فُجئت في الحلول . وعلدت بي هربات

الريح من عليه الشُفوط . زادي، فراش الموت في

الرُغبات لو يطير برقة الخناجر .

لو تَكونَ الششبات لاسمر، ولأد .. سطناً

ينسب شقيقاً يُدب في بلور الخدقات . □



خرقي.. لا تستر انتصباتي

محمد شاكر
المغرب

لهجة المين، وارتماش الفواكه الملعاة.

هل تخافني إلى بابك، بنجاسان، وشيقي
الألف. ؟

هل وعديتي بياه دافق، وانمجار لُغات. ؟ وكليا
اغسلت عارودني لوساني بكيوة الجواني امتناق
الشيطان يلس النار، وضاح الصغد. يا أنت
الأسرد، تَستَكت بياك شراشة العنقا وبأجادة
الباق. عيني لاستر انتصباتي وحسن المصالح
خُلق الخناجر، وأدبها هاتري

هل إلى صلاة متحضان يعلب الشفوة شجبا
الكليات في طرق النار. ؟

نُشمت . والأشياء حيات الرُمل انسجبت، بين
فُكَب الشقة المحسومة، وُزِد الكلام اللزق. أفردت
ريشها، شجر فردوس مفقود . صوَّت من ورق

فاجسج، حُور عين، وليسي سوك، من جحر
أنخفاطاني، يجرود بالثناوير . ها خفاشك . كليا

صعدت قبة اللذة - نسيل أنهاز دم آس، يجرمي إلى
رعب الشفق، وشغفوت الأطلاف.

أمتشك عُموم الأطراف . إلى غمغيات تركو
برائحة استنهاه . وأبعد خلفك، بين جردان المم

وسواحير الأشباح، ومياح الرخس العاتك بلحم
الوصالات البعيدة، والعصج المُلجل.

من في القور، عبر توتجسات الوفا، نزلت صدق
هاتكا عروات المُمق .

وموصوفة كل التاعاط القلب في الجهر يترحق
رُث الضيوت . في السر تدار دنائ الغمعات آيات

من سفر الجسد .

يا معشوقا في ألهب البدني . وجر انتصباتي،
تسرسل شطياي، إن كنت لا أهويك في ليل

لغني . يا كئالي . إن كنت لا ترضي بي، اطلح
من حُشب الكلال والسمة الحنين، مواجع طين

■ مجاهدة

زجهاد

أرض

وساه

زوايا جرح، عيني ألفور . . .

والعنات تدفوني للغُسط في لُح الجهر، ولأد .

في الجهاد دم مشور ليعطر الأرض، واحترل

بستان لقي، للصين.

وفي المحاهدة، تومم في السموات العُلا

واحتراق بخور، وغرة رُوح، وتقي أبواب الارض

مُشرعة للقدامين إلى دم السلالة

وفي البلاد، أسجة صليبية تفضي لتقريب، لا

يعميرها إلا من خُفت موانئ، واحترت ووشه

قشعريرة الضلال.

من عُفوي، لبروي، تضر وثالة . خُفر الليل.

شهُوات تنثرت لرائحة الذُفد الزُجراج .

هل يمس التسل بشلوك البسوت، وهوو

السلالة. ؟ هل يرى سوى جبروت أوعاه تَورج في

طين من ذهب عاصي. ؟ على أشيا المردين،

والغُطاش. ؟

كم هو سحي، قانع بالافلاحة الليلية . مُستَر

برجسية في أقصى البها.

هكذا نتج المجاهدة شرفتها المحميلة، ولُدة

مشها للتناكل . مكتكة بطين الحوام . تُشط عَلا

غرميها، وهشفة حُيون ريتي، تُبَل ووق استنهاه .

كليا حاصره الم . إرث إلى كهف الرُوح، يتعد

ضلوات متلاشية في قبو الأزين .

من يعتلي شهوة الرُطيل .

في الشمال العاج .

ورغابة الخطي .

حين يُجنُ خاطر الليل، يبيض الراكب المرصود

كتب

صوت القلب أم صوت الايديولوجيا

نهاد حشيشو -

إلى جريدة والمحرر التي رُشِّحَ تحريره هشم أبو ظهير. وكان هشام يريد إصدار جريدة خاصة به. فقرض عن العمل معه، وكنت حديث العودة من الدراسة في انكلترا وتأثراً بالصحافة البريطانية، فاقنصه بأن يصدر والمحرر على غرار صحافة الأحد الاسبوعية في بريطانيا.

بعد والمحرر كان السفر إلى انكلترا والمكمل في كاديف بالسلطات في جريدة «السوثرن ميل» المسائية التي يملكها طومسون، وكذلك في «الخليج» مبرور و«الصدائي» تايمر مع العودة إلى بيروت عمل في صحف مختلفة إلى أن جاء عرض من صاحب «الحياة» كامل مروءة الذي اعترض على خطه السياسي. فقد كان رياض الرئيس ومعارضاً لاضفال سورية من مصر، وكان هو مؤيداً له، وكنت ناصري الزعرة والزعج، وكان هو معارضاً لهذا التوجه. هنا وفي هذا الفصل الخاتم من حياته، وبعد، قبوله العمل في «الحياة»، تبرز موعية رياض نجيب الرئيس الصحافية والأعلامية وتتدمق العلاقة وتتبدد الشكر بقدرة كامل مروءة وبهجة الصحافي المتجدد. يقول رياض عن تلك المرحلة: «أتاح لي كامل مروءة فرصة نادرة في صحافة تلك الأيام. وهي فكرة الصحافي - للراسل التحول - أي تعطية الحدث من موقعه، لا من وراء الطاولة ولا عبر نشرات وكالات الأنباء (ص ٢٥).

تواصل تجارب الصحافي الاعلامية. فبعد والحياة انتقل إلى حرية والنبأ التي عمل

الكثير الكثير من تساؤلات طالما طرحتها على نفسي ولم أجدها تفسيراً

في المقدمة التي حلت عنوان «محاورة العودة إلى الماضي» اعتراف المؤلف انه كتب هذا الكتاب «بدافع من الحب، وفي محاولة للخروج من كوابيس مهنة الصحافة وليست لنفسه قبل الآخرين، من أجل قراءة تسعينات هذا القرن، أكثر الصحافة العربية [تتغير] أبدأ كما عرضها الجزء (ص ١٥) ١٨ هذا الكلام الاعتراف، فيه ملامح واضحة عن صدق في السيرة وصرامة في تصوير الحقائق والمعطيات. فالصحافي إضافة إلى كونه ناقل أخبار، هو أيضاً في حد ذاته، كائن بشري حي يتفاعل مع الواقع والأحداث. . وتؤثر فيه كما يتأثر فيها. وما أروع الصحافة العربية الراهنة، إلى صدق تنقله في تصوير الواقع وتجليهها، يتعكس انصباباً في انشاء مجلة القارئ، وركزته السياسية المبهارة والمقدودة.

أما التدخل إلى الكتاب الذي اختاره المؤلف شيء سيرة صحافية له، فكان اعترافاً شيقاً وتحملاً لتجربة ذاتية فيها، معالم صادقة وصاحبة عن حقبة اجتماعية وأدبية وسياسية، عاشها الكاتب بنق ما فيها من تفاصيل وتكريرات متحملة وتجارب حامية وعامة.

التشكك كانت في بيت صحافي وسياسي خضرب بالشك وحسب هذه المهنة بطبيعة الأحوال المحيطة. العمل الأول بعد الجامعة كان في «دار الصحافة» -بحكم الصلة والصدادة التي كانت تربط بيني وأحد المؤلف ومصاحب الصداقة سعيد فرجة. بعدها انتقل

قبل ان تتهت الألوام

مجموعة مقالات

رياض نجيب الرئيس

رياض الرئيس للكتب والنشر. لندن ١٩٩١

■ بداية، لا بد من الاعتراف اني ترددت مراراً، قبل الكتابة عن وقبل ان تتهت الألوام - صحافة ثلاث قرناً وهو كتاب شيق للإستاد رياض نجيب الرئيس لأسباب عديدة: منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي.

الذاتي في الأمر، يتعلق بخصوصية الفترة الزمنية التي سكرت فيها أحداث الكتاب وسوسهوساته. فهي فترة سياسية غنية بالأحداث المتفجرة، كتبت خلالها، مفتوئراً بالعنف الحاصل والأي، متعلقاً مع المسار السياسي السراييكاني إلى حدود التفاني فيه والفتناء معه، إذا تطلب الأمر تلك خدمة لأفكاري وبهجي الذي حدثته نفسي، إن الصودة إلى الكتابة حول تلك المرحلة، بخصوصية المهزوم والخذوع بدقائقها ومنعطفاتها ومألفاً، قد يثير في شجون الماضي ويجعلني متحيزاً في عاصية ما كتب عنه والقصة عليه.

أما الموضوعي في المسألة، فهو غوتي من محاكاة الواقع المطروحة استناداً إلى معطيات ونهج في التحليل، قد يطول السرد به أو ينتهي، قبل ان اعتاد على سلوكه عند تماطي مع الأمور والفتنابا المشتغل في.

أياً كان الأمر، فقد حسمت خيارتي وقررت الكتابة عن الكتاب الذي وجدت فيه

الرحلات إلى
اليمن
والجزيرة
العربية
شكلت
بانوراما هامة



كتب

شوكاً ودماء وانتفاضات في أرض أوروبا الشرقية ومعاقل روسيا السوفياتية خلال السنوات الثلاث الأخيرة.

مصادفة هو أم قدر أن يلتقي في مكانين غنطليين وزمن واحد صحافي عربي من أرض الوطن الكبير في مهمة له لكشف حقيقة ما يجري في براغ، مع طالب مئس ومؤنلج حتى النخاع ليل ٢١ آب (اغسطس) من عام ١٩٦٨، وهو منجه إلى لايسزغ في ألمانيا الشرقية للالالة شابة اللاتية عشقها وأحبها وحال اضطهاده السياسي وقمعه دون رؤياها لاشهر عدة؟

الصورة والمعارضة مدعشتان حفاً. فأننا الدارس في نشأة المهرم، من ذلك العام في تلك المذبذبة العالية، ذات التاريخ السياسي والفتي العريق كنت على موعد مع الحدث الكبير فقد سبق أن غرقت مكرها بعد أن قطعت دراستي في تلك المدينة وهدت إليها لفترة محدودة بعد توسيع بعض السالفين. مشاهري أثناء العبودية وعشية ذلك الليل البهيم على الحدود الألمانية - التشيكية كانت متشعبة ومتلاحمة في آن. كنت أدرك مشائنة الواقع، ظلمه وتسايفاته وقمعه رهياً من حاشية والجزائري اللأكر الطبقة العاملة البعيدة عن الواقع المعروض. لم أكن أعرف أن شيئاً ما سيحدث في القريب، غير التي كنت موقناً، بأن ما حدث كان لا بد من حدوثه في يوم من الأيام. لكن المؤرخ في الأمر، هو اصرار العديد من الرفاق، آنذاك على اعتبار تقاسم أوروبا التسمي وبناء المهرم لبروقراطي على أنه الاشتراكية الفصل، مع أن الاشتراكية في جوهرها، كما قرأناها، هي تحرير الإنسان من استغلال وقهر الإنسان الآخر

لقد أرتخ رياض نجيب الرئيس في مغامرته الصحافية للامبار البيروقراطي السلطاني الذي حدث لاحقاً في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، ما سحتك بذلك ريجيدرة، لقب الصحافي المقتمع المتسلط إلى كشف المستود من ثورة براغ وما تبعها. أما أنا فقدري كان أن أشهد على قسوة التجربة السياسية الحاصلة ويوسها التي عرفت، رغم عتفها وسلبياتها، بعض الحوالب المضيئة التي صمتها وصاغتها إرادات العمال الطليعيين.

من يكلف رياض نجيب الرئيس بمشاهدة عور برغ وتشيكوسلوفاكيا في العام ١٩٦٨، بل انتقل في جانب آخر من كتابه، إلى التاريخ

عليها كاميرا العين الصحافية الدقيقة التي صورها صاحب كتاب قبل أن تبهت الألوان.

يبقى الانتقال إلى التصريف بالقواقع الأوروبية في السنين والسبعينات الذي أسس لقيام أوروبا جديدة راحة وهو موضوع العنوان الثاني لرسالت رياض الرئيس. فغزو تشيكوسلوفاكيا الحدث الذي عاشه المؤرخ دخل مفكرة التاريخ الصحافي العربي وأوراقه من يابه العريض: «كنت الوحيد الذي استطاع أن يدخل براغ بعد القرار الرسمي الذي صدر من الحكومة التشيكية بمنع الصحافيين. وكانت «البلد» الصحفية الوحيدة من الشرق الأوسط كله التي شكلت جزءاً من الكتبة الصحفية العالمية التي رصدت تطورات القضية التشيكوسلوفاكية منذ اليوم الأول للغزو حتى انسحاب الد بعد اسبوعين» (ص ١٨١).

على هذا التصريح بعد رياض الرئيس لاتصامه الصحافي قلب الحدث التشيكي الذي حر العالم صيف ١٩٦٨. ولشامية جاءت يوماً بعد يوم. عرفت المصائب التي واجهها في سبيل بلوغ براغ، لكانها ليل متفينة ما يواجهه الصحافي الناضج للوصل إلى حد منه. دلي براغ، ما عاد هناك وقت للندم انبثارت الذكريات كلها ساعة أصبح واقع المستقبل أهم من مأساة الحاضر، وأصبح للماضي ثراء من التفرغ بتراكم.

في بوخارست، ما عاد الحرف ينع. العناد غدا جزءاً من شخصية الوطن والمواطن ممأ. وتحولت الواقعية من سياسة شجاعة إلى شجاعة لا تحلف الحرف. الكل في رومانيا يعرفون أن الاستقلال يؤخذ ولا يعطى. في فيينا، أسس الناس بالرد فعل بعد غزو تشيكوسلوفاكيا وخالف النسا من أن تتجلى المصافة حياها المش، وهي فاعمة صدها لتخضع الخوف الحارب عبر الحدود، والمقاومة العلوية التي يطاردها الأرباب. إنها عطلات ثلاث، وعمرة أيام من الحرية والاحتلال» (ص ٢١٥).

بهذه الكليات الدافقة بالصدق الأدبي السري والملاحقة السياسية والسريرية والاجتماعية الدقيقة لأحداث صيف ١٩٦٨ في تشيكوسلوفاكيا، أسس رياض الرئيس من حيث يدري أو لا يدري، معصرة سياسية بأوعية صحافية لأحداث ضخمة أثبت

فيها عثر سوات كاملة. ويعترف المؤرخ هاء، أنه ومنذ انضمامه إلى «البلد» وملازمته لمعظم التغيرات التاريخية التي عصفت بمنطقة الجبرية العربية وأغلب، وتبره على أكثر شخصياتها، اردلوت حرته الصحافية منذ اعداده الأولى غضب الأنظمة العربية. وذكر لنا في والمارة التي أسها في لندن وكيف انتقل بعد ذلك إلى مجلة «المستقبل». وذكر لنا في خلال تعريفه من «المارة» كيف أنها واجهت ما عددان الأولى غضب الأنظمة العربية. «كنا مهروسين باستقلالنا وفهمنا المجرى للصحافة الذي مرارته في عصر الليبرالية الصحافية الذهبي في لبنان، وأردنا استعانه في بلد الحريات الصحافية، في بريطانيا».

هذا الاعتراف الصادق، بفشل أيام صعيدة عربية حرة، حتى لو أتت من خارج المنطقة العربية، تستطع أن تعتبر، طاماً جاء استعاد إلى تجربة صحافي عاش المرحلة المزة من ماله وفكره، تأكيداً نهائياً على استحالة مزاجية الفكر الإعلامي والصحافي بالحقيقة المارقة إلى الانقياد بمعارف الناس وموهمهم.

يسدج السرد الصحافي بعد المدخل إلى التصريف بمسار الرحلات التي قام بها المؤلف. ويقسم الكتاب إلى أقسام عديدة. العام العربي احتل حيزاً واسعاً في الوصف والسرد. بشكل عام يمكن القول أن رحلات المؤلف إلى أصقاع اليمن والجزيرة العربية شكلت، بمعجمها، باتروما اعلامية عامة عن حقبة تاريخية كانت مليئة بالأحداث السائدة والانتماءات. معاصر كثيرة من عليها الكتب بعين الصحافي المذوق في جزئيات الخلافات والهرامات الاجتماعية والفنية والسياسية أضواء واقعية لها على خلقيات تلك الهراصات التي أسبغها فيها معنى تجاوزاً لمواقع الخلاف الأيديولوجي بين اليسار واليمين.

عنة الديمقراطية في بلاد متخلفة أصلاً، كان جوهر المسار السري الصحافي، الذي ركز عليه رياض الرئيس بمقالاته ومشاهداته. من اليمن إلى السودان إلى مصر والأردن وصولاً إلى سورية ولبنان، محطات تركزت

نظرة صحافية رأت بعين الواقع وليس بعين اليسار أو اليمن

لقيام الديكتاتورية في دولة غربية هي اليونان. ففي أثينا التي زارها شاهداً على الانقلاب الحاصل، آنذاك، كتب يقول: «والذي قام بالانقلاب هو قائد سلاح المدرعات والآليات في الجيش الزعيم ستيلياكوس باتاكوس (٤٥ سنة) الذي دخل بوحده واحتل العاصمة ونفذ الحلقة الانقلابية بأكملها. وجميع القوات المرافقة في أثينا التزم تخضع لأوامره مباشرة. وهو الرجل الأول اليوم، إننا ليس الرجل الأقوى. فيباتاكوس يشغل منصب وزير الداخلية في النظام الجديد، وهو واحد من العسكريين الأربعة في الحكومة، ومن الأسياء الخمسة الأولى التي أعلنت عند تشكيل الحكومة صبيحة يوم الانقلاب. والرجل الثاني، ولكن الرجل الأقوى، وبغلا إنه غطط الانقلاب الأول، هو قائد الجيش الثالث عل الحدود التركية العقيد جورج بابيلوبولوس (٣٥ سنة) وقد عين في رئاسة الحكومة وملحقاً في مكتبه (ص ٢٦٩ - ٢٧٠).

لقد استطاع الرئيس، خلال لقائه القصيرة في أثينا، كشف جوانب الانقلاب الديكتاتورية وفضائح أبطاله الذين سقطوا لاحقاً وأطاح بهم بالانقلاب آخر وفورة شبيهة أعادت الديمقراطية إلى الربيع اليونانية على هذا النحو، الحديث والمثير ضائع رياض نجيب الرئيس موضوعاته وملحقاته الصحافية مغشياً كذلك غزو تركيا لقرص عام ١٩٧٤. متعللاً بعد ذلك إلى فيتنام في الشرق الأقصى ليشرح للقرءه عن كتب حقيقة الحرب الفدرة التي خاضها الأميركيون دفاعاً عن نظام مائي وديكتاتوري مهزى. يقول عن سايفون: «عند وصولي إليها في آذار (مارس) عام ١٩٦٦، كانت الأزمة السياسية الفيتنامية في يديها، وقد بدأت تتحدو نحو انتصار حتمي. وكان صراع القوى في البلد الذي غزته الحرب قد بلغ مرحلة التسريح. كان موهدي مع الجنرال نغوين كاو كي رئيس وزراء فيتنام الجنوبية في الساعة الثامنة صباحاً. قلت لرئيس الوزراء الفيتنامي: سأبدأ حديثي بسؤال: إلى أي حد مستمر تصاعدي الحرب، وما زال زلت بحاجة إلى المزيد من الجود الأميركي؟» (ص ٣١٨ - ٣١٩).

هذا السؤال النبوة لحص رياض حقيقة ما يجري. إنها حرب الأميركيين في فيتنام لدعم

ديكتاتورية منارة. وقد انهارت لاحقاً بفعل الصفات شعب فيتنام حول قيادته طلباً للوحدة والسيادة.

من فيتنام إلى هونغ كونغ وتايوان وصولاً إلى كمبوديا وتايلاند. إضافة إلى وصف دقيق لرياح الثورة الثقافية التي هبت على الصين. حول كل هذه البلدان تجول رياض الرئيس وكتب. أما اليابان التي زارها عام ١٩٧٤، فوصف في عاصمتها دقات الأذهار الهادئة المعجزة ومنطلقات الثورة الالكترونية الصاعدة.

للتسميات عند رياض الرئيس معنى آخر فانه يترجم استغفارة العنوان التالي: «اسرائيل الاسمية» هو أصابة ناجحة للهدف. ولا نجد لدى قراءتنا الشرح المكتوبة حول سفافورة أي اعتراف أو خطأ عن هدف التسمية ومعناها. إنها متطابقة غلماً مع المحرر والمصنوع (ص ٤٢٩).

لم يترك رياض الرئيس في كتابه زاوية أو قضية لم يكتب عنها رسالة أو تقرير أو مشاهد. الصور علة في علمة الموضوع غلماً. القسم التي حضرها وأغبرها عنها، شكلت ملفاً دقيقاً وموحزاً من حقبة القوي

في الكتاب استعادة ماضي من خلال التواصل مع الحاضر

المشاركة ومطلعاتها في فصول الكتاب الأخيرة: صحافة - تقاطع ومواصل (٥٣٩ - ٥٦٠) إحيائيات (٥٦٧ - ٥٨٧) قمة التمتع في قراءة الأشخاص والأحداث. كامل مروة: جناح النسر، سعيد فرجة: انطفاء الأنوار، الياس الرابع: بطريق العرب. عبدالحميد شرف: موت الشفارس الأسمر، نادية توني: موت الآخرين. وغيرهم العديد من الشخصيات والباحثين.

حقاً لقد منحنا كتاب وقيل أن تبهت الألوان إمكانية استعادة الماضي من خلال التواصل مع الحاضر. فأطناً بذلك فرصة ملاحظة تطابق الذات مع التطور المجتمعي العالمي.

والكتاب بهذا المعنى الشامل والدقيق جاء تكليفاً لأحداث انفتحت غير أنها مازالت تتفاعل مع واقعنا بشكل أو بآخر. إن مكتبتنا العربية بحاجة حقيقية إلى هذا النوع من التاريخ الصحافي المبني على الشاهدة وتلازم الحدث مع معطى القضي زمنه ولم يفقد بريقه. □

رفع الضيم

جورج طراد-

البحوث الستة التي تضمها الكتاب تندور حول هذه المواضيع من خلال مبادئ للسنية يرضعها الكاتب في شأيا دراسته، ثم يعزها بالتطبيق، ممتدعاً على مقصود حرة قديمة أو حديثة، وفقاً لموضوع البحث.

ميزة الكتاب الأولى أنه جاء خالياً من التشطويل النظري والمحدور حول التطبيق الفعلي. وهذه ثغرة كانت موجودة في العديد من الدراسات الأسنية العربية التي لم تكن عربية إلا لغة من حيث أن أجواءها ومادها ونظرياتها، وأحياناً أسلوبية عرضها، كانت غربية وغريبة عن روح اللغة العربية. الدكتور زكريا، في كتابه هذا، ينال الفترات وثبت أن النهج الأسني يمكن التطبيق في الأدب العربي، ليس فقط بالنسبة إلى الانتاج المعاصر

بحوث أسنية عربية
دراسة
ميشال زكريا
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
بيروت ١٩٩٢

■ يطرح الدكتور ميشال زكريا في كتابه الجديد «دور السنية عربية» ثلاثة مواضيع أساسية تتعلق بالبحوث المعاصرة الحديثة، ويامتكماسها على اكتساب اللغوي وعمل النقد وعلم الدلالة. وهذه المواضيع هي:

- ١ - الأسنية والتراث اللغوي العربي.
- ٢ - دلالة الألفاظ في الشعر والأدب.
- ٣ - الأسنية المعاصرة وتدرس اللغة الثانية



كتب

معايير نحوية في تحديد الكلام المحال. لذلك فانه، مثله مثل الأسنئين المحدثين ويحكم الى النحو في مجال تقويم أصولية الكلام

٥ - النظرية الأسنئية لتحليل اللغة من زاوية

انها مجموعة جمل، كل جملة منها تحتوي على شكل صوتي وحلي تفسير دلالي ذاتي يقرن بالشكل الصوتي. والقواعد الأسنئية التوليدية التحويلية (تخوسكي) تعتبر أن الجملة هي الوحدة الأساسية للبحث الأسنئي

سيويه كذلك ينظر الى قواعده من حيث هي قواعد جمل، أي قواعد تنطلق من تحليل الجملة وصارحها. والبحث اللغوي في والكتاب، يتناول سلوك العناصر النحوية ضمن الجملة وعلاقتها بالجملة بمعناها النحوي. كما أن الأمثلة التي يضعها سيويه ويستشهد بها هي جمل

هذه النقاط الخمس التي يفصلها الدكتور زكريا في كتابه حسب ما أوردناه تجعل أوجه الشبه قوية بين ما مارسه سيويه وما اعتنى اليه تخوسكي. والمقارنة ليست مقصودة لماضي أي أن الهدف منها ليس اظهار أسبقية اللغوي العربي على النظريات الحديثة. فهذا شأن ثانوي. أما الأساس، كما يدعي اليه زكريا فهو أن الأمر يستتبع الإقرار بأهمية العودة مجدداً الى والكتاب (سيويه) وإعادة قراءته قراءة معاصرة، على ضوء التطور الحاصل في الأسنئية، وهدف التعمق بآراء لغوي زكريا زاهر بالأراء اللغوية المتطورة والتي بالامكان، في بيتنا، الاستفادة منها وتوظيفها في مجال تطوير الدراسات اللغوية الحديثة

(ص ٥١).

ويدور الفصل الثاني من الكتاب حول المحور نفسه إذ يتناول به البحث وتعريف اللغة بين اللغويين العرب القدماء والأسنئين، ويقرر فيه أن بعض التفرقات التي ودرت ظهرت عند العرب القدماء تتضمن دلالة لغوية متطورة جداً بالنسبة الى عصرهم، ولا تقل أهمية عن الآراء اللغوية المعمول بها حالياً في مجال الأسنئية

(ص ٥٩).

ويدور المؤلف تعريفاً للغة كما وردت عند كل من ابن جني وابن سنان المخفاجي وابن الحناج والأسنوي والكنيا الغمراوي وابن خلدون، ويستنتج في نهايتها أنهم اعتمدوا في تعريفهم على أربع عشرة مسألة لغوية هي:

الركون الى سلبية اللغوية. وهذا العربي لديه معرفة غشمية بمواقع الكلام وسلبية اللغوية هي، بالذات، جزء من معرفته الصنعية بقواعد لغته

٢ - البياحت الأسنئي يتوصل الى وضع قواعد اللغة من خلال الأسنك اللغوية التي باستطاعة متكلم اللغة اقرارها في ما يتعلق بجمل لغته. والنظرية الأسنئية تعتمد على رأي متكلم اللغة من حيث أنه يحكم على أصولية الجملة لعرفه ما إذا كانت مستقيمة أم لا.

سيويه قال باعتماد الجنس اللغوي لدى العربي المؤثوق به. فهو يستلث العرب المؤثوق بهم حول الجمل العربية المستقيمة. كذلك هو اعتمد على شواهد ثابتة ومؤثوقة لغوياً، يحدد زكريا مصاصر شواهد سيويه فإذا هي تأتي من حيث الكثافة، من الشعر، ثم من القرآن، فمن الأثران، فالأثران فالملحيت النبوي وكما في الأسنئية التي تأخذ رأي متكلم اللغة لمعرفة أصولية الجملة واستقامتها، فإن سيويه دعا الى العربي المؤثوق به ليس لأخذ عنه القواعد ولكن ليناك من

٣ - تخوسكي، مؤيد للنظرية الأسنئية التوليدية والتحويلية، يركز على مفهوم الجملة الأصلية التي تكون نسبة على نموذج تكون متسجمة مع القواعد التي يطبقها متكلم اللغة بصورة لا شعورية. أما الجملة خارج الأصلية فهي التي تتحرف من هذه القواعد. وقبله ربط سيويه استقامة الكلام بالعربي المؤثوق به، أي بمعرفة العربي المؤثوق به بلغته. كذلك ميز سيويه بين الاستقامة وعدم ملازمة الكلام للمفصلي الخلال أو لواقع الأشياء، في الكلام المستقيم الكذب. وكما في الأسنئية الحديثة هناك درجات في انحراف الجمل من الجملة الأصلية، فإن سيويه كان يقول بالاعتوات بين جملة وجملة لجهة قربها أو ابتعادها عن الاستقامة.

٤ - الأسنئية الحديثة تفصل بين النحو والدلالة إذ تقول بوجود مكون تركيبي (نحوي) ومكون صوتي ويكون دلالي، والحاجة الى التمييز بين عناصر التركيب والصوت والدلالة حاجة أساسية في الأسنئية. وبالتالي فإن المفصلات التركيبية (النحوية) تعكس نماذج القضايا التركيبية عن غيرها. ويؤكد الدكتور زكريا أن سيويه يستند الى

والحديث ولكن كذلك بالنسبة الى التراث العربي القديم.

وعلى هذا الصعيد يمكن التأكيد أن الباحث قد أثبت، في بعض أقسام كتابه الجديد، أن اللغويين العرب القدماء قد اعتدوا الى قناعات أسنئية سبقت عصرها ولم يكتشفها الغربيون إلا بعد قرون. وهذا ما يظهر أن الفكر اللغوي العربي القديم لم يكن مجرد تعقيدات والغمز كما يحلو للبعض أن يعتقد، انها كان ختيراً، فضلاً لا قولاً، لعمق الفكر اللغوي الذي جعله يبدو حديثاً.

في مقدمة الكتاب يشرح الباحث هذه الفكرة مشدداً على ضرورة دفع الفهم عن البحوث اللغوية التراثية عند العرب. من هنا فإن مسألة إعادة قراءة التراث اللغوي العربي قراءة معاصرة، مسألة ترتدي، في الحقيقة، أهمية قصوى وتطرح نفسها علينا بإلحاح شديد. ويضيي الدكتور الباحث مؤكداً أن اللغويين العرب القدماء لا يقولون شأناً من اللغويين الغربيين المعاصرين، وذلك أن اللغويين العرب قد أولوا دراسة اللغة أهمية بالغة وترسموا في تحليلها من منطلقات علمية واضحة وفق منهجية وصفية وتفسيرية لا تعتمد كثيراً، عند التحليل، عن المنهجية العلمية المتبعة، حالياً، في إطار النظريات الأسنئية

(ص ٧)

وكي لا تبقى هذه الأفكار مجرد نظريات نرى المؤلف يسارع، منذ الفصل الأول لكتاب، الى عقد مقارنة بين الترجمة اللغوية عند العالم اللغوي التراثي سيويه وبين النظريات الأسنئية التي جسدها الأسنئي المعروف تخوسكي، لجهة مفهوم واستقامة الكلام، عند الاثنين. ويوزع زكريا مقارنته هذه على خمس نقاط هي (ص ٤٧ وما بعد).

١ - تخوسكي يحدد موضوع الدراسة الأسنئية بالإنسان المتكلم - المجتمع السوي التابع لبيئة لغوية متجانسة تماماً. والباحث الأسنئي ينطلق من الإقرار بأن الإنسان الذي يمتلك لغته يستطيع أن يتبع مجراها ويفهمها. وقبله كان سيويه قد قرر أن العربي المؤثوق به هو موضوع الدراسة اللغوية من خلال

ميزة الكتاب أنه لم يستذكر النظريات بل اتجه الى التطبيق الفعلي



العربية، حيث يصل إلى نتائج هامة تؤدي إلى دعوته لمباشرة مشروع تحليل ألسي مقارن بين اللغتين العربية والفرنسية، يمكن استغلاله لتدريس الفرنسية في البلاد العربية، وكذلك لتدريس الترجمة (ص ١٥٨ - ١٥٩).

ويهي المؤلف كتابه بدراسة مقارنة تحليلية بين حروف الجسر في اللغتين الانكليزية والعربية مما يساعد على تدريس الطلاب العرب اللغة الانكليزية لينتاول مواضيع حروف الجسر وتوارثها وقواعدها وسببها في كل من العربية والانكليزية، قبل أن ينتقل إلى التداخل بين حروف الجسر في اللغتين عبر العديد من الرسوم البيانية للمعركة

باختصار كتاب «بحوث ألسية» للدكتور ميشال زكريا، خصوصاً في فصله الأولين، بالغ الأهمية، لأنه يسلط الضوء على مدى التقدم اللغوي عند العرب القدامى بحيث لا يقلون شأنًا عن الألسنيين المعاصرين. هذا لا يعني أن فصول الكتاب المتبقية أدنى قيمة. ولكن نعتقد أننا في حاجة إلى دراسات علمية رصينة تظهر التقدم العربي القديم في المجالات العلمية، ومنها المجال اللغوي. ونحن نحظ أن د. زكريا يائر منذ كتابه السابق «اللغة السامية في مقدمة ابن خلدون» (١٩٨٦) بتبسيط الضوء على هذه الناحية. وما هو يشابهها في الفصلين الأولين من الكتاب.

نتمنى لو أن محتويات هذين الفصلين تترجم إلى اللغات الأجنبية ليكتشف الألسيون أنهم لم يتفكروا في عدم أن العرب سبقوهم ما حد دما، وأن بإمكانهم الاستغادة من تجارب السابقين! □

سريعة عن كل فصل. لمحة لا تغني أبداً عن الرجوع إلى الكتاب وإن كانت تغطي فكرة مختصرة.

الفصل الثالث يتناول «التطور الدلالي في الشعر العربي المعاصر»، وذلك من خلال دراسة المقدرات والرموز والصور. بعدها ينتقل المؤلف إلى تناول دلالة «السفر» في الشعر العربي الحديث فيدرس تحولها من دلالاتها من خلال عشرات الأناج الشعرية الحديثة والمعاصرة، متتبها تطورها كلفظة ذات دلالة متحركة، وكصورة ملاترة لما قبل تناول رمز السندباد والانهاء إلى الدعوة لوجوب اشياء معهم شعري موسوع وتناط مسؤولة تنفيذها بالمؤلفات اللغوية العربية المختصة (ص ١٠٣).

وتخصص الفصل الرابع للكلام على «المسألة الثقافية كحرب ثقافية» حيث يلاحظ تحول حواراتنا الثقافية إلى ما يشبه «المركبة الحربية». ويدرس في هذا الفصل استعارة المركبة - المسألة من خلال قراءتها وحداثتها ومراحلها وصراها وأدواتها وسبل تحقيق أهدافها. ويورد نهج من «المركبة الأدبية»، أو المسألة بين العديد من الأدباء والفكرين (المربح ثم ينتج وإن لمحة التحليلات المسألة المعكوبة لغة حربية (سبحان الله) أي المسألة التي هي من عظام حوزتنا للمعركة العربية (ص ١٢٨).

أما الفصل الخامس والسلم فيدورون حول «الألسية المقارنة وتدرس اللغة السامية». فيتناول بالتحليل المقارن سبل تدريس اللغة العربية كعلمي اللغة

١ - اللغة أصوات.
٢ - اللغة كلمات.
٣ - الكلمات وحدات صوتية منفصلة.
٤ - الكلمات تحتوي على المعاني.
٥ - الكلمات متناهية لأن الأصوات متناهية.
٦ - اللغة قائمة على مستوى الأصوات ومستوى الكلمات.
٧ - اللغة مواضع واصطلاح.
٨ - الاصطلاح قائم بشكل أو بآخر ضمن اللغة.

٩ - اللغات تختلف بل مجتمع لآخر
١٠ - اللغة وسيلة تعبير
١١ - اللغة فعل نصدي.
١٢ - اللغة فعل لاسي
١٣ - اللغة ملكة
١٤ - اللغة ميزة أساسية مكتسبة

وبعد أن ينتهي، يبحث عن تعريف العرب القدامى للغة وتناولهم مسائلها ينتقل في خطوة مشابهة ليدرس مواقف الألسنيين وتربهم للغة فيعرض لكل من فردينا دي مسور، وأدوارد سابير، وليونير بلو فيلد، وأندريه مارتينيه، ونوام تشومسكي. ثم يبعد إلى تصاد المسائل اللغوية التي تثيرها تعريفات الألسنيين للغة فإذا هي ست عشرة مسألة. بعدها، ونالماً للمقارنة، يضع المؤلف رسماً بيانياً يوضح من خلاله أن المسائل اللغوية التي يتوقف عندها الألسيون المعاصرون تشمل إحدى عشرة مسألة من أصل المسائل الأربع عشرة التي أثارها العرب القدماء. وتخلص بمدها المؤلف إلى الاستنتاج بأن «العرب القدامى محسوساً، يحدسهم العلمي، أهم المسائل الألسية وتناولوها بدقة علمية لا يتبدد كثيراً عن الدقة العلمية للتعلمة في المنهجية الألسية (...). وما لا شك فيه أن بإمكان الاستغادة من أرائهم المتطورة في مجال تحقيق نظرتنا إلى اللغة العربية وتطوير ألسية عربية تعي بقضايا اللغة العربية وتحللها من منطلق علمي حديث» (ص ٧٢).

ولا تغفل الفصل الأربعة المتبقية من الكتاب أهمية من الفصلين السابقين، لكننا لن نستعرضها بالتفصيل وذلك لاستحالة تلخيص ما ورد فيها من آراء باعتبار أن الأمر سيكون في حاجة إلى إيراد استشهادات مستفيضة. بل هذا الأسس نكتفي بلمحة

سيميوية سبق تشومسكي في نظرية «استقامة الكلام»

مدر حثنا

الاتصالات والمواصلات في الحضارة الإسلامية

يوسف أحمد الشيراوي





كتب

الدولة كملحمة ايدولوجية

محمود حيدر

استوعبتها هذه الظواهر حتى غدا الصراع القليل على السلطة، وكأنه غاية العبادات كلها، أما الأيديولوجيا فقد كانت قتل وسحقاً شكلياً يقدم خدمات متساوية للغالب والمغلوب في آن واحد. هنا تركنا للوثائق والتصورات أن تتحدث عن نفسها بحرية، بل ومن دون انتقائية أو مناقشات كانت ستغرق العمل في تفاصيل تكررة لورويوة لا تاريخية.

والثانية هي أن اليمن الجنوبي لم يكن بوسعه أن يعيش ككيان سياسي مستقل، إلا على ذلك النحو من التناقضات والمساومات الدموية من أجل السلطة. هاتان الركيزتان هما حلالة العصور الأربعة التي يتشكل منها الكتاب. هذه العصور تقدم نفسها قدر ما يستطيع بحياة وموضوعة، حرص فيها المؤلف على أن يأتى برأيه وتعليقاته عن النص التاريخي. وهذا أمر متروك للقارئ أن يستنتج ويحكم منه ما يشاء، صامتة الوثيقة والواقعة التاريخية المسجلة بين يديه.

ولقد عرض الفصل الأول الظروف التاريخية التي راقت الاحتلال البريطاني لجنوب اليمن، ونشأة أسرار الجنوب العربي، أو سنوات الكفاح السياسي ضد الاستعمار في ما بين عامي ١٩٦٢ - ١٩٦٧ التي لعب انتصار ثورة ١٩٦٧ الجمهورية دوراً بارزاً فيها. أما الفصل الثاني، فقد تعرض لجلود ونشأة وتطور القوى والأحزاب السياسية في الجنوب، التي لم تكن تقسمها إلى ثلاثة تيارات رئيسية، بين محافظ وطني وقومي، وذلك تبعاً لطبيعتها السياسية والأيديولوجية التي أمكن مقارنتها من بعضها. أما الفصل الثالث وهو أكبر العصور فإنه يمتد على طول المرحلة من نشأة الجبهة القومية وصولاً هذه الصراعات بحركة القوميين العرب ومصر الناصرية. ونشأة جبهة تحرير جنوب اليمن المناهضة وإعياها ومؤثرات الجبهة القومية والتحولات الرئيسية التي طرأت على برامجها السياسية وخياراتها الأيديولوجية، وطرق توحيد الأحزاب الوطنية، أو دفعها إلى جانب الجبهة القومية في «حرب طليعي» مروراً بالصراعات الحزبية بين مراكز القوة فيه وصولاً إلى إبعاد عبدالفتاح إسماعيل عن السلطة. أما الفصل الرابع، فإنه يغطي المرحلة الأخيرة من تلك الصراعات الدامية

يبتدئ من جديد. كما لو أن قدر اليمن أن يصاب على الدوام بجوع الحسد السياسي؛ للثروة التي يجتريها وللموقع الجبر-ستراتيجي الذي يقوم عليه من باب المنطق إلى كواظم البحر الأحمر مروراً بتخوم الجزيرة العربية. ماذا في طيات الكلمات؟

لا شك في كونه تاريخاً باعتراف، وليس تحليلاً تاريخياً مشلحاً جرت عادة قطاع واسع من المؤرخين العرب المعاصرين الوثيقة والمعلومة سؤناً المقام الرئيس في عمل على الصراف. والأهم في الأمر أن المؤرخ عاش الأحداث وعاشها في أحد الأزمان وأكسها. الشيء الذي يؤلف مدونه ويؤلفه شخص شاهد عيان ومرعب له دقة حقة؛ حظه من مفاخر فيها وصفه الكثيرين منهم، وأحياناً لذلك نفس تصفوه في يوم من الأيام، ومؤكد القرار السياسي والعسكري.

والكتاب رواية تسجيلية لتاريخ الحياة السياسية في الشطر الجنوبي لليمن ابتداء من الحفنة الاستعمارية وصولاً إلى الوحدة بين الشطرين. فيها رصد التحولات الرئيسية الكبرى. وانصفاً وقوع الشطر الجنوبي تحت الاستعمار البريطاني، وما ترتب على ذلك من تشكل بدايات العمل السياسي للمعاتي هذا الاستعمار وتوزيعه في الداخل.

في مدخله عن كماله أوضح المؤلف منهجيته في اتجاه هذا العمل، فرأى أن الاستنتاج الرئيسي لهذه الوثيقة يقوم على ركيزتين: الأولى أن الأحزاب السياسية اليمنية، بما فيها الحرب الاشتراكية اليمن التي انحللت من تناحراتها الأيديولوجية سيلاً للانحلال عن الواقع تقدم تفسيرات مختلفة لمشاكله واحتياجاته، كانت أكثر تحفظاً من أن تتسرع بدقة مظاهر التختلف الاقتصادي والاجتماعي وسبل تحقيق التقدم على أرض الواقع، لا في الخيال المتصور عنه. فكان أن

اليمن الجنوبي

دراسة

علي الصراف

رياض الريس للكتاب والنشر، لندن ١٩٩٢

■ كتب علي الصراف هي اليمن الجنوبي، فشدن إلى عمل صار في الذاكرة، مثل أي عمل أسهل عليه التشارة بعدما انقضت فترة إقامته في التاريخ.

قبل وقت مضى، كان جنوب اليمن مثلاً للزمن الأيديولوجي. ومن أعدي في التنازل كلها بدأ على العالم الذي ينتمي إليه، الوطن. أي العمل الشيعي، مثلاً أساساً، بالامراطورية السوفياتية المتضائلة، وتالياً المحلة.

دولة حائلة، ورومانسية، راضية بمناخها الثوري، حتى لو كان نداء الاشتراكية في شطر من بلد واحد، وليس كما أمر جوزيف ستالين يوماً بهيواز إقامة الاشتراكية في بلد واحد.

لكن دولة الثوريين، الخليل وقعت في الحصار منذ الابتداء لم ترشفة في التاريخ المصعوط، حتى ينسى لها أن تحمل حملها وروعها على حمل الواقع كأنه رس لا يستطيع احتلال المدن العاصمة، مهد انقضت قبل أن تقوم. وطلعت بحرية يوتوريا حدية لا حل لها في عراب النفس الأمانة بالسوء.

ربما أحسن علي الصراف توليت الكتابة فغالباً ما يتم التاريخ بعد انقضاء الحدث التاريخي. وسرى أن تكون الحدث اليمني كان استنماً لسيرة ملحمية يربد عمرها على وسع قرن. غير أن الحافة التي أريد لها أن تكون سعيبة بالوحدة، هي نفسها تعود، على ما يبدو، إلى استهلال أرمز درامي متجدد تحت طلال لنظام الملكي الجديد. التاريخ الذي انتهى من الانشطار إلى الوحدة،

السياسة حين صارت لعبة قاتلة في أيدي القبائل



لقد انتشرت «الديموقراطيات الشعبية» كحل لم يكتمل. هكذا فجأة، من دون مقدمات مبنية، عالم بنهار كحاجار الدومينو. لم يتناه العلم ابتداءً أن أشباحاً سوف تتسلل نحو فضاء استلامهم وتقطع عليهم لذة الخوض في التجربة.

ليس المحوري تمثل هذا الحلم، حتى وإن لم يكتمل إلا بالجمعة. ريباً كانت الوحدة أول اتصال جريء بالعقل من جانب فاضل الشطرين الخزينين.

لكن أخلا يبدو مثل هذا الاتصال عنوعاً قتلشاً وصعبر عالم الأمركة الجديد؟

لقد استيق اليهضون مسقوط زمن الأيديولوجيا بالوحدة. فهل انتهى جنوب اليمن حيث سقطت الأيديولوجيا؟

إنه سؤال مركب يطرحه الكتاب من دون أن نحرز جواباً جاهزاً. ففي السؤال تصوي طائفة من المسائل والفضايا في الفكرة السياسية والتاريخ لاتزال المساحات بشاهها في طور البداية. □

الأيديولوجيا سيدة الخطايا

أيديولوجية لم تكن منظورة من قبل كخطر داهم. من هنا كان صدر الاستعمار رحيماً، لأنه إذ يُطبق على مستقبل البلاد، ألا يكون معيماً، بعد ذلك، بأن يُطبق على حق الناس في التنفس. وما يفعله التزوير عادة هو أنهم إذ يشررون عاصفة من الغبار الأيديولوجي حول مستقبل البلاد، فإنهم يُطغفون بكل ما أوتوا من قوة على كل الحقوق الطبيعية للبشر.

هكذا تكون الحياة: مأساة ونكسة. ثم لم يعد اليمن السعيد سعيماً قط، عندما بلغ طوفان الدماء مسافة أعمق في القوس، مما بلغ اغتراق الأحياء العائرة بالدفعة

بين وجدان المؤرخ وكتابه طرفا نفسي. يكتب يدهو بارو ويعلق صرامة تصحح حزناً لا يوازيه الدم الذي لربح مذ بدأت الثورة تاكل لبناها. الراوي ضد الرواية. والمقدمة ضد المتن المؤرخ بعيد. كأن يدعي الصراع يحاول أن يظهر من حكاية الدم حتى لا يظل القارئ، أنه عارق في بحرهما

التي تحولت طرفاناً اكتسح البلاد برمتها، ولكن وصولاً إلى استعادة الوحدة بين اليمن، التي وجدت أنها مثل مفصلاً تاريخياً يجدر التوقف عنده

يجري التاريخ المحتوي في الكتاب جراً نحو لمة الأيديولوجيا

إلى أصل السبب في اضمحلال الدولة السريع. لأن السياسة ماتت هنا مرتين. مرة حين انتهت الأيديولوجيا السلطة. ومرة ثانية حين صارت لمة قاتلة في تناول المقاتل. ما قبل التاريخ وما بعد التاريخ، يحشران تراجيديا الثورة والدولة في جنوب اليمن. سلطة القبائل وسلطة الشيوعية الأولى كسلاح يعلق بارو ورواداً ودماءً، والواقعية كسلاح يسطر برامج وشعارات وأفكاراً فاضلة وخطاً خسة

وتبقى الأيديولوجيا، على طريقة أهل الجنوب، سيدة الخطايا. كما لو أن المؤرخ يريد أن يقول لنا أن النجحة اليمنية كانت عضوية في المجتمع اليمني حتى درجة اللولون. فإذا بها تمثل نظرية غرامشي في صورة مقنونة من المثقف العضوي في الأيديولوجيا. حين أنها رأيت أن يكافئ بين واحدة إذ انحزلت رؤاه للدولة وطرائق الحكم إلى مجرد وسائل دعوية لبلوغ ذروة السلطة السياسية. ولسوف يدهش المؤرخ مذهولاً أمام مشاهد تروي لك كم أن تلك اللغة التي اسمها الأيديولوجيا حالة أروع إن يشاء. فهي سلاح بيد المتصبر والمهزم على السواء. بواسطته يخلق أي منها عالم الخاص. المتصبر ليكرس انتصاره ويرسخه والمهزم لكي يبرر هزيمته، ثم ليحشد هم الجماهير أملاً في قلب الحقائق رأساً على عقب وفي تحويل هزيمته إلى انتصار ساحق ولو بعد حين.

المقدمة التي وضعها المؤرخ أشبه بمقالة مسطلة مختصر رأيي في ما كتب على امتداد ٤٥٠ صفحة على وجه التقريب. كأنه يريد أن ينقش الحدث التاريخي الذي دونه بنفسه. الحدث التاريخي اليمني بما هو مأساة حزبية راح ضحيتها تشان: الرومانية الثورية، الخسلة، الثغية، الصعيدية. والديموقراطية للفساحة، المعروفة بالأعراف والقابلة بتنبهات الرأي والنظر

يقول المؤرخ كأنه ينبغي مأساته الخاصة: وإن المرء ليتأمل بها إذا كانت الثورة تعني من النجحة العملية اتخاذ الحق في القتل لأسباب

ديكتاتور من دون شعب

جنان جاسم حلاوي

لكن لم يكتمل فرسي، فإذا بي أقع على رواية (وداعاً مريم) عن الديكتاتور ومستهارة وعن الرئيس والتابع، إلا أن عبد الفتاح (مع تصديراً لمبادرته) لم يكن رواية، بل كانت تقرير طويل من موصافات الديكتاتور، وبغضه صحافية باردة، حتى أن السرواية انحصرت على شخصين (الديكتاتور والستشان والملافة بينهما مع التركيز على طبيعة أطوار الديكتاتور، الذي يغيرنا الروائي طويلاً عن موابه وجسرهم، مدوناً شكلاً خارجياً قريباً من التوثيق دون أن يعطي جواً رواية وشخصيات متجددة قد تغطي جوانب أخرى من الشخصيتين الرئيسيتين - باستثناء مريم - أما بقية الشخصيات من حرس ومعاونين وصن: فهم غرض أشبه بروج وعجيء لاستكمال ديكور أو صورة الرئيس، فيما لا نلاحظ شعباً ما يحكمه ذلك الرئيس، فنحن

ثقل القشة العاطفية قصص ظهر النص!

وداعاً مريم
رواية
زياد عبد الفتاح
دار ابن رشد، بيروت ١٩٩٢

■ تنجح الروايات البولتون بالديكتاتوريات في أميركا اللاتينية، في الكتابة الروائية عن الديكتاتور فضحه، إيداعته، والسخرية منه، مزيجهم تحلل ديكتاتور حقيقي على طالع من غايات بلده، ليجمعها إذا شاء، أو يجرفها مقيماً ومستمداً عليها، ومابر الأقرب إلى ذاكترنا ديكتاتور أميركا اللاتينية بين صفحات (خريف البطريق) للتركيز (والسيد الرئيس) لاسموسيس، وكما كان ينبغي أن يتناول روليتونا العرب ظاهراً الديكتاتور العربي، كونه النموذج السياسي الأشمل لانتظمتا العربية العاصرة، وأخيراً لم يطل انتظاري



كتب

داخل رواية «رباعية بلا شعب» وبالطبع ليس ذلك ضرورياً بصورة مطلقة، لكن الضروري ان نرى خصوصية لذلك القمع وتلك الديكتاتورية، ولأنّ إلّا الرئيس يصبح مجرد فرد نمعي يسطهد من هم حوالبه، هكذا يسدو المشهد نصيب الاشكالية الروائية الشكالية فريدة، مطبها، هدف سياسي، وسرنا طبع الديكتاتوريات العربية (دوناً طائل في النهاية). وصادم هذا هو الهدف، فالرواية صارت هدفاً دون ملجس روائي، بمعنى غاية الاداسة، من غير اعتناء ساء روائي يطالع سلطة القمع أساساً على الناس، وأبائها، أكثر من التركيز على فرد ما مؤزشف مع الأعداء بنظر الاعتبار أهمية ذلك الفرد الحاكم...

لا أستطيع وضع قوانين وأعراف لكتابة رواية من هذا النوع، ولكنني أجزم على القول ان تجزيء الشخصية الروائية ووصفها بمصرد سياسي / تخريفي يوقعها في ملوك الجو السري والمغلل وغير المفتح... إذن نحن أمام ديكتاتور ومستشار، وقد أتت الرواية مقدمة بعنوان (إن كان هذا مهم) ترميزاً لملاقة الشاعير بالريس، وبينها المرأة حيث يقول: والشخص الأول والشاعير، وبينها المرأة أو الشاهد المعابد (ص ١٧).

فالمرة عبر هذا المدخل متكون كشفاً لتلك العلاقة. فتتمسك بجمل أحداث الرواية خلال مرابا الميخصل الجابري، ذلك حينما استولى الديكتاتور على مريم. حينية المستشار متبررة سلفاً لا لشيء إلا لأليات نزعها، فتصير (كما يريد الكاتك ويدبر) تفاعلات هولي العلاقة بين ملجس جنسي عاطفي وبين آخر نفسي سلوكي، ناشطاً ضيقاً يحطم المواجهة بين الرئيس وبين مستشاره حتى النهاية التي باتت معروفة (وكالعادة بالاتفاق) حين يقتل المستشار رئيس الديكتاتور.

كنت أفضل (وفي أسوأ الحالات من أجل انتقاد العمل من النقط) ان تتحصر الرواية في ذلك الفعل العاطفي المضموم على التبرة والواجهة، والتنافس الذكري على مريم، وقها سيندو الأمر (هون) أي أفضل من النقطلة في عالم آخر (سياسي) شطط قراً

على عالم عاطفي، والعكس صحيح؛ وبسبب تفضيل ذلك يأتي نتيجة أحاسني بعدم سيطرة الكاتب على عملية تحويل الفصل العاطفي، ثم توشيجه ضمن سرد روائي يترتب معه تقويم الديكتاتوريات في بلاد العرب.

قد يكون الأمر صحيحاً جزئياً، وقد يحصل مصادفة، ولا يمكن اعتباره مدخلاً، مفصلاً أساسياً لشحن الصراع بإسمله في حادث عابر غير متقع (لصراع) داخل السلطة، فالتقص لم يتحمل حفاً ثقل القشة العاطفية الذي قصم ظهره، لأنه نص متطلب! يخفي غلبة سياسية واضحة لذلك أضحت الأحداث بمجملها تعولاً تخريبياً مضجراً للمدخل الذي لم يتعد العشر صفحات، وسادام الضغط التقريري بارزاً على ذئبة (عبد الفتاح) فقد تعامل مع الوقائع التقريرية ببرود المدون، مؤزراً في النهاية كتابة ملخص لرواية يلجها، أو مختصر (مفيداً)

والذي كنت اعتبرته مفيداً، أو عرفت به منذ البداية، الأمر الذي كان سيوفر على قراءة أكثر من (٥٠%) صفحاك من التكميل بالبحر لسلك الديكتاتور، طمره على وشتره، تلك التي يعرف حمويها في أين جواء وأدم في الشرق الأوسط، وما أريد قوله ان القارئ لا أن ليس بحاجة إلى هذا الوصف، إنما إلى الكشف الحقيقي لآلية القمع ودورها في تعمير

الفرد العربي، تحمله وسخه، فكنا نعرف ان الديكتاتور: رجل قاتل، شرير، طموح، أناني، سطوي، مصري... الخ... وما عدنا بحاجة إلى تكرار وإعادة لتلك الأوصاف، بل مدى تأثير فعل القوة الخافضة على الفرد، وفي علاقة جدلية بين الفرد الرئيس وبين الفرد المحكوم، وليس التابع (في حالة المستشار الذي يمكن ان يكون ديكتاتوراً في مرتبة أخرى، لكنه لا يشمل المحكوم، فالتابع هو ظل أضعف للقوة الأكبر، أي أنه قوة أخرى مكتملة، مضافة، والتركيز على (المستشار) التابع، أضعف آلية وصف السلطة بأكملها، بإبعاد المحكوم وتغييبه. وأعود إلى النهاية التافهية التي أجهزت على الفعل الروائي بلخصها قلماً، مثلاً يلخص (الأكاديمي) أطروحة الجاسمية،

وسأورد جزءاً أكبر من الملخص (وعلماً من القارئ) إذا أصرته لأننا بعد الملخص، لن نعود بحاجة إلى قراءة عشرات الصفحات: ... والديكتاتور وقلته القرمة. بسنوه ورويته... يتزعته التي داب على تاصيلها ولم بعد يستطيع لها حصراً (...). بسنظرو البهلواني، و(الأجسر) يرفضه، ويرتفع بقاضيه الامباينير ارتفاعاً هائلة ()

بسنوه التحشيشة التي انتهت إلى كارثة وخلفت حراماً عميقة، ذهب في تصاعيمها ثلاثة من أقرب المقربين إليه، فضلاً عن زوجة الممارن، يزوته التي دامها وهي تستلعي ارتعاشاتها، عبر حوار شسقي بين عاشقين () بعقده برسيس التي حرلها عن مسار الاسطورة ليتلبسها افتتاً بمكانته حين خذله كونهت الحلقى، بصرحه الذي يتبها لاستقباله، والذي امتلأ ان يثني فيه خلع زوجته وطرحها من مركزه، عطفاً على شهوة لم يرد لها وابتدت الرئيس، أو نيات له... بحسه وصافيه ورجال أنه يتايهه السنين تبنت لم غلب حادة، فأقصوا المضاصع وأضاعوا البصر... بسنوه إلى التمثل وشيق للظهور الذي اقتده رواته فرار ينشد في كل يوم جليداً يحفظه فرق القعة، يشقه للمفاجأة ونهايه بعيداً فيها، حتى ينهل المجهوم أو يصعده، يأتيه من حيث لا يدرى أو يتوقع، فيلتي يستبدل أو بشيلة (...). بغرامه بالرواء الذين يولكونه جاعاً وشرو وقدره على سبط النفوذ ()

بموايه الشريرة النادرة، وقدره على تصدير مآزقه الداخلية إلى الخارج، ليشغل جمهوره بصرفه عن كل ابتاء، بالنش والاضطرابات والحروب الأهلية، والمشارك السياسية والاعلامية التي يديرها للول للمجاريوة (ص ٢٥٢ - ٢٥٣ - ص ٢٥٤ - ٢٥٥) .. الخ.

(وداعاً مريم) رواية لم تنجح: في تصوير الديكتاتورية العربية لأن كاتبتها (كما يبدو) شترتة شبكات (أرشيفه وملفاته) وديكتاتورية كاتبيها (عبد الفتاح) يمكن ان تطبق في توصيف عام على أي ديكتاتور، بيتاً لو أردنا الوقوف على حقيقة الديكتاتوريات لوجدناها تختلف في جمهوريات المسوز عا هي في جمهوريات البلع، أو باقي الجيهر واحداً: القمع، القتل، التخلف، المعالة للأجنبي.

القارئ بحاجة إلى الكشف لا إلى الوصف



الاسم وإلى عدم الإشارة إليه حتى ولو كان يشك في نسبة القصيدة إليه، كما لا أعلم السبب الذي حدا به إلى حذف مئة بيت ويت دون الإشارة إليها من قريب أو بعيد. خاصة أنه قال إن في حوزته مخطوطتين، فإن كان الأمر كما يقول فلماذا لم يبت صورة فوتوغرافية عن صفحة واحدة لكل من هاتين المخطوطتين. أما أن يجدف مئة بيت ويت دون ذكر سبب واحد لذلك فهذا يجعلنا مرد ذلك إلى عجزه عن قراءة هذه الآيات، أو على الأقل عن قراءة بعض الكلمات في كل بيت منها.

بعد حوالي خمس وعشرين سنة على صدور تحقيق الأستاذ عارف تاسر بطبع عليتنا هذا الباحث الصديق بكتابه تاريخ الإسماعيلية بأجرته الأربعة. تمكنت على قراءته متيقناً أنني بعد مرور ربع قرن ساكون أمام كتاب أكثر نضجاً في تناول الموضوعات وأكثر عمقاً في البحث وأكثر إلماً في المنهجية العلمية. وما أن التجرت قراءة تصدير الكتاب للدكتور فقير محمد هوزاي والاستاذ بابل شاه من مؤسسة الدراسات الإسماعيلية في لندن، حتى زدت إيماناً بما اعتقدته، لما في هذا التصدير من جدية وشجاعة وعنى ورصانة ودقة في التعبير. ثم أحدثت بقرائة الجزء الأول وهو بعنوان «المقدمة والمقدمة». متسنداً بفراصة فصل بعنوان: «الإسماعيلية في المصادر العربية» ثم فصل آخر بعنوان: «المصادر الإسماعيلية» ثم فصل ثالث بعنوان: «المصادر الأجنبية والمشرقون». وبغض النظر عن خلط المؤلف لقصته في المصدر والمراجع، رأيت أنه في بحث في هذه المصادر والمراجع غُرب عن ياله كثير من هذه المصادر للطبيعة والمخطوطة التي لا غنى للباحث في الدراسات الإسماعيلية عن التعرف عليها أو على بعضها، وقد ألفتنا الفيلاديسير إيفانوف (Wladimir Ivanov) بفهرس ما تحت عنوان termati Literature (Tehran: Tehran University Press, 1963) ضم تصحيفات وتسعة وعشرين مصدراً كثيراً منها مجموعات لعدم من المصادر في حين لم يذكر الأستاذ عارف تاسر إلا حوالي أربعة وخمسين كتاباً هي في معظمها مصادر ثانوية. وما فعله المؤلف بالمصادر لمعه أيضاً بالمراجع. فلم يذكر منها إلا النزر اليسير. سواء في ذلك المراجع في اللغة العربية وتلك التي في اللغات الأجنبية، وهذا أمر يجعل كتابه تاريخي

عليهما) تشبه تعلقاً للمنطق السياسي اللبيق بالأشكال الدلالية.

من هنا فإن القارئ سيسامع ما يسمعه ويقرأه كل يوم عن الديكتاتورية، لأنه بحاجة إلى جديد، خاصي، وذلك لم يتوفر في كتاب (عبدالقادر) فوقع العمل بأجمعه في صيغة الخطاب الطرل الذي يلفتنا: يا هو معروف لا بيا هو غني، عامض وتخيّل. □

مزاق الهوى

سامي مكارم

فوجئت في السنة التالية لنشر هذه الرسالة، أي سنة ١٩٦٤، بكتاب يصدر عن دار الشرق في بيروت تحت عنوان القصيدة الشافعية تأليف داهي (كدا) مجبول، غثيف عارف لفرس (صوت) ودراسات بادلية معهد الآداب الشرقية، بالسلسلة الأدبية الفكرية العربي والإسلامي، الجزء ٣٣، غرند مذكره المحقق بقوله أنه في سنة ١٩٥٩ أعطاني عذولة القصيدة الشافعية (كدا) بعد أن كان قد احتفظ بنسخة عنها، وذلك بعد أن يرى في عدم فائتها، ثم أنه عثر في سنة ١٩٦١ في مصحف على نسخة تامة من القصيدة الشافعية ولدى مقابلتها بالنسخة الأولى وجد وروفاً كبيرة فالأولى تكاد تكون ناقصة ومبتورة وغير ذات جدوى، بينما الثانية واضحة وصحيحة ومنسقة ولا غبار على فائتها (صفحة ج). وبعد قرائتي للقصيدة كما صحتها الصديق الأستاذ عارف تاسر رجيتها تحتوي في عملها على التتويج والتسقيت ذاتها بخلاف ما ذكره المحقق ثم إن الأستاذ عارف تاسر في كتابه هذا حذف من هذه القصيدة المهمة مئة بيت وبيتاً عذاً هي مثية في المخطوطة التي تغفل بإعطاني نسخة مصورة عنها دون أن يشير إلى هذه الآيات شيء. كذلك حذف اسم الداعي الذي نسبت إليه هذه القصيدة علماً بأن اسمه وارد بوضوح في الصفحة الأولى من المخطوطة. والمحققة لا أعلم السبب الذي حدا بالاستاذ عارف تاسر إلى حذف هذا

فالقارئ اليوم لا يبحث عن هذه الحقيقة لأنه يصرها من أوشام التعذيب على جلده، إنما يريد أن يعرف ديكتاتوره المحلل وإن يراه مسخاً حقيقياً عبر تخيله، ثم قتله أدبياً، ولأن صفت عملة الراوي أصغر من أن تشهد عملة القارئ، أو تنجح لها تطوير هيتها، فإن الرواية جاءت كما قلت غيراً واحداً مسطوحاً، معلقاً على قصة مرتبة (شخصية) مرمم وحسب المتشابه لها، وتأمّر الديكتاتور

تاريخ الإسماعيلية (٤ أجزاء)

تاريخ

عارف تاسر

رياضي الرئيس للكتاب والنشر - لندن ١٩٩٢

عكفت على قراءة كتاب تاريخ الإسماعيلية بأجرته الأربعة بحماسة وبهمة وشوق، وذلك عائد إلى أنني درست الإسماعيلية وبحثت فيها وكتبت عدداً من الكتب والمقالات العلمية في عقائدها وتاريخها وبالتين العربية والانكليزية. وكان للاستاذ عارف تاسر فضل، عندما بدأت في دراسة هذه الحركة الإسلامية الكبيرة، في اطلاعي على عدد من المخطوطات بخاصة على تلك المخطوطة المهمة التي زُني مشكوراً بنسخة مصورة عنها، والتي كانت موضوع رسالتي التي قمتها لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة سنة ١٩٦٣ من جامعة ميشيغان - أن أرى في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي القصيدة الشافعية المنسوبة إلى الداعي الإسماعيلي الملقبون شهاب الدين أبي فراس الميثمي من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وهي أرجوزة تتألف من سبعة آلاف وخمسة وخمسين بيتاً تتضمن عرضاً شاملاً للمعتقدات الإسماعيلية حتى ذلك الوقت. وقد نشرت الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٦ هذه الرسالة، ومن ضمنها هذه الأرجوزة مع ترجمتي لها إلى الانكليزية وشرحها والتعليق عليها.

عُرب عن بال
المؤلف الكثير
من المصادر
المطبوعة
والمخطوطة



كتب

وبذلك يعطينا الأستاذ عارف تامة ثباتاً بصيغ الفرق الشعبية لحدياً وحديثاً وفي فصل آخر يذكر لنا تراجم مختلف الأئمة الذين تقول بهم هذه الفرق إلى أن يصل إلى فصل تاليف يتطرق فيه إلى تنظيم الدعوة الإسلامية وتسلسل أئمة دور السُّر ثم يتطرق إلى بعض النواحي الفكرية والتاريخية في العقيدة الإسلامية فيخبرنا عن اخرون الصفاء ورسائلهم وعن القرامطة واحتلافاتهم ورسائلهم. غير أنه كان أبشراً في حديثه هذا إما سردياً ينقصه التحليل والمنهج النقدي وإما عاطفياً يقدم أسلوه على الخطابة ويفترق إلى تشجده العلمي.

ثم ينتقل المؤلف إلى تناول المراكز المهمة للإسماعيلية في بلاد الشام كذلك إلى الإسماعيلية في شياخ إفريقيا، ليتناول انتقال الإسماعيلية من دور السُّر إلى دور الكشف، وفي غضون ذلك يتناول نسب الفاطميين ليعتدل إلى الإسماعيليين في اليمن. ومع أن المؤلف جهاداً بمعلومات مهمة تسم عن اطلاع واسع في العقيدة الإسماعيلية والتشريع الإسماعيلي فإن انتقاله من مكان إلى آخر ومن موضوع إلى آخر كان في بعض الأحيان انتقالاً لا يتبع السياق التاريخي أو الجغرافي، كما في الجزء الثاني من الكتاب وعنوانه: «من المغرب إلى الشرق»، فيتناول الأستاذ عارف تامة بناء الدولة الفاطمية في المغرب وتلك بتسلم القرائم بأمر الله الخلافة الفاطمية. مبعرة من هذا الخليفة الإمام كي يخبّرنا عن ثورة أبي يزيد غلذ بن كيداد الحارثي. ثم يتطرق إلى الخليفة الفاطمي الثالث الإمام المنصور بالله وإلى منجزاته، ثم إلى الخليفة الرابع المعز لدين الله وفتحه مصر. وقد انتقلت في هذه القصص المقتدة التاريخ السري بالأسلوب العاطفي القائم على الإعجاب والتقدير.

بعد أربع وخمسين صفحة أفردها المؤلف للإمام المعز يعني الجزء الثاني بفصل حول النهضة الثقافية في العصر الفاطمي. فيكتب حول الفلسفة والأدب في عهد القائم بأمر الله ليخبرنا عن دعاء الإسماعيلية في الأقطار الإسلامية كأي حاتم الرازي والسفي وجعفر ابن منصور اليمن وأبي يعقوب السجستاني والقاضي التيمان بن حيون لغري. ثم يكتب حول الحياة الثقافية في عهد المعز لدين الله ليخبرنا عن منجزات هذا الإمام ثم يخبّرنا عن

أما في الفصل التالي، وهو في ظل الاشتباك، فترى المؤلف يعطينا العقائد الأولى التي تنوع عليها الحركة الإسماعيلية. ونحن إذا غضضنا النظر عن فقدان المواقف والحواسي، فإننا نجد أن في هذا الفصل البني التحتية للإسماعيلية: مفهوم الوصاية وحديث الشقلين وسكتاتي الإسماع على السنية والسياسة، كما ترى بحثاً متفصلاً في الفرق بين السنة والشيع، وفي مفهوم الخلافة عند الشيعة، والفرق بينه وبين مفهوم السني لها.

ثم ترى المؤلف يتطرق إلى التاريخ السياسي والاجتماعي في الدولتين الأموية والعباسية وإلى العوامل السياسية والثقافية التي آتت إلى تبلور الفكر الشيعي. وهو في ذلك يتطرق بالتفصيل إلى مختلف الدول التي تعاقبت إلى أن يصل إلى الدولة الفاطمية. وقد دهم دراسته هذه بجداول تظهر كثيراً من التواريخ المهمة

بعد هذه الدراسة التاريخية ينتقل المؤلف إلى بحث مفهوم الإمامة عند الإسماعيليين ومع أن بحثه هذا يتصف بالسر أكثر من التحليل فإنه يفسر به دراسة مفصلة بين عقائد الفرق الشيعية التي يصيغها عامل الشكل التالي

أولاً - الخليفة أتباع محمد ابن الخليفة وصرفها هي: الكسبية والابوهادشية والرافندية والحارثية والبياتية والكسرية والحمرية والمعمرية.

ثانياً - الخسنة أتباع الحسن بن علي ورفقها هي: الغيرية والمنصورية والمحمدية.

ثالثاً - الزيدية أتباع زيد بن علي زين العابدين ورفقها هي: الجارودية والسليمانية والبيترية واليعقوبية.

رابعاً - الجعفرية أتباع الإمامية ورفقها هي: الأئمة عشرة وخطابية والتصيرية والمباركية والناسوية والمحمدية والقبضلية والمعمرية والبيزونية والبقارية والتنظيمية والمهرية والمطيفية والمهاسبية والزوارية واليزينية والشيطانية والإسماعيلية.

خامساً - الإسماعيلية الإمامية ورفقها هي: القرمطية والمردية والسلمية والدراوية والسليمانية والزوارية والموسمية والقاسمية شاعية.

ما الذي يشب ان النظام الاقطاعي كان معمولاً به قبل الاسلام

الاسماعيلية مفتقرة إلى المتجزات الحديثة والدراسات العلمية في هذا الموضوع. والجدير بالذكر أن هذه الفصول التي ذكرها المصدر، لا تتطرق إلى لائحة المصادر والمراجع المثبتة في آخر الجزء الأول من الكتاب، والتي يقول المؤلف أنه اعتمد عليها في بحثه للمواضيع المدرجة في الجزء الأول. ولد أصبث شيء من الدعشة عندما رأيت أن هذه اللائحة هي طلق الأصل ما ورد من لوائح للمصادر والمراجع للتمتع في الأجزاء الثاني والثالث والرابع دون أية زيادة أو نقصان. وهي علاوة على ذلك قد دبت فيها الفوضى والحلط والأخطاء الإملائية خصوصاً في لائحة المصادر الأجنبية التي هي في الحقيقة مراجع لا مصادر.

بعد البحث في المصادر ينتقل الأستاذ عارف تامة إلى الكلام في العصر الذي سبق الإسلام. هنا لا ترى المؤلف وأتباعه شيء جديد. فالجميع الجاهل بجميع بدائي مسوره المتخلف والجهل والشر والفوضى وسيطر عليه أنظمة الاقطاع على حد تعبير المؤلف (ج ١، ص ٣٣). غير أنه يستني من الفساد في هذا العصر أفراد بني هاشم الذين واشتهروا بالصدق والاخلاص والتفاني في سبيل الواجب والحفاظ على الإمامة والوفاء وعدمية المساكن المقدسة (ص ٣٥) ولا أعلم كيف حشر الأستاذ عارف تامة نظام الاقطاع في هذا المجتمع، علماً بأن نظام الاقطاع نظام له ميزاته ووصافاته، وقد قام لاحقاً بعد ظهور الإسلام. ألا إذا كان المؤلف قد اكتشف أن هذا النظام كان معمولاً به في الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي مكة بالذات. وإذا كان ذلك كذلك فقد كان على المؤلف بالأحرى أن يجلنا إلى المصادر التي تثبت هذا الأمر لهم. وبالنسبة فذلك لا ترى في كتاب تاريخ الإسماعيلية بأجزائه الأربعة أي هامش يجهل إلى مصدر استقى منه المؤلف معلوماته أو إلى مرجع يرجع إليه. وهذا أمر يجعل الفارئ الواهي يتحسر ويمل إذ يقرأ، لقدفاند أنه مصداقته بعضها المؤلف على ما يكتب ويجعل الفارئ وفقاً ما يقرأ.



يعقوب اس كلس والشاعر ابن هانيء الأندلسي والشاعر تميم بن الإمام الغزاليين لله، ونحدرنا من المكتبات الإسلامية، لنقتل إلى الحياة الاجتماعية في عهد الفاطميين وحفلهم وأعيادهم، فيها الجزء الثاني بالية، والممران في العهد الفاطمي.

أما الجزء الثالث وعنوانه: «الدولة الفاطمية الكبيرة»، فيخصص من مائة وثلاث عشرة صفحة للإمام الحاكم بأمر الله، يتناول فيها حياته الشخصية وسياسته الداخلية والخارجية وأعماله في بلاد الشام وفي المغرب، ليخبرنا عن ثورة أبي ركونة وانتصار الحاكم عليه، ثم يتناول التنظيم الإداري في عهده، وينتقل إلى الحياة الثقافية فيخبرنا عن دار الحكمة وتشجيع الحاكم للعلماء لنقتل إلى النهضة العمرانية. ثم يتناول وزراء الحاكم فيعهدهم لنقتل إلى سياسة الحاكم الاجتماعية، فيبحث في مختلف الأحكام التي أصدرها هذا الإمام الفاطمي ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحياة الدينية في عصره وتشعر الدعوة التوحيدية الدرزية ليعطينا نبذة عن هذه الدعوة ونسائلها وصالحها. ثم ينتقل إلى وصف الحياة الاجتماعية في عصر هذا الإمام، ثم ينتقل إلى البحث في القضاء ويورد لنا عدداً من السجلات الحاكمية التي تلقى الأنصار على سياسة هذا الإمام الفاطمي وحياته وتنجزه. ثم ينتقل المؤلف إلى بحث الحركة الأدبية والفكرية في عهد الحاكم بأمر الله ليخبرنا عن أهم أعمالها كإبى الغلاء الحري وابن الهيثم وابن يونس الحصري العالم الفلكي وعبد الله بن الحسين وابن الفيلسوف بن علي وعبد الله بن الحسين وابن الفيلسوف ابن سينا ويبدع الزمان المحدثان. ثم ينتقل المؤلف إلى أوضاع المغرب في عصر الحاكم فيحاول إعطاء الأسباب مخرج المغرب عملياً عن سلطة الفاطميين. بعد هذا البحث المنهجي في الحكم بأمر الله ينتقل المؤلف إلى الخليفة الفاطمي السابع الظاهر لأعزاز دين الله. هنا بعد ما كتبه حول أوضاع المغرب. ثم ينتقل إلى المشرق محاولاً أن يغيرنا عن أوضاع بلاد الشام السياسية في عهد الظاهر، غير أن كلامه يجيء مضطرباً دالاً على عدم إلمامه على الحركات السياسية والاضطرابات التي حدثت في ذلك الوقت، مع أن مصادرها متوفرة وراجعتها كثيرة. ثم ينتقل المؤلف إلى البحث في أوضاع صقلية

في حديثه عن مفهوم الإمامة عند الاسماعيليين اتصف المؤلف بالسرد أكثر من التحليل

تسلم الخلافة الفاطمية تحت اسم نائب الخليفة عدد من الأمراء الفاطميين هم: الحافظ ثم الظاهر ثم الفائز ثم المعاضد. وفيه المؤلف هذا الفصل الأخير بالكلام حول الوزير الأفضل بن بدر الجليلي.

أما الجزء الرابع والأخير من تاريخ الاسماعيليه وهو بعنوان «الدولة الزنارية» فقد خصصه المؤلف في غالبية للدولة الزنارية الاسماعيليه التي قامت في ألبانيا. غير انه تكلم قبل ذلك في قيام دولة زنارية أخرى في بلاد الشام آلت قيادتها فيما بعد لستان راشد الدين الذي اتخذ من بلدة صيفاف قاعدة له. ثم تناول الأحداث في مصر في ظل الدولة الفاطمية، فأورد فصلاً عن الأمر بأحكام الله قاضي الأول الحافظ. ومنتقل إلى الوصي الثاني الظاهر ثم إلى الوصي الثالث الفائز ثم إلى الوصي الرابع المعاضد الذي خلفه صلاح الدين وأعاد الخلافة إلى العباسيين. ثم تناول الفترة المستعصية منتقل إلى تاريخها بعد وفاة المعاضد. وذلك في قسم من صفحة واحدة، وأكمل الصفحة وخمس صفحات أخرى يبدول ضم أسماء مختلف الدعاة من القرنين المادوية في الهند والسليمانية في اليمن أما بقية الجزء الرابع فقد خصصه المؤلف لبحث دولة أئمة الزنارية. ينتقل إلى سيرة الحسن بن الضياع وأعماله، ثم إلى الإمام العشرين الهادي ثم إلى الإمام المهدي ثم إلى الإمام القاهر ثم إلى الإمام الحسن ثم إلى الإمام اعلا محمد فالإمام جلال الدين حسن فالإمام علاء الدين فالإمام محمود ركن الدين فالإمام شمس الدين محمد الذي اتسمت الاسماعيليه الزنارية بعده إلى فترتين، فرقة تبعت قاسم بن شمس الدين وطرقة تبعت مؤمن بن شمس الدين. ثم ترجم المؤلف للإمام قاسم بن شمس الدين المعروف بقاسم شاه ثم للإمام إسلام شاه ثم للإمام محمد ابن إسلام شاه ثم للإمام المستنصر بالله (الثاني) ثم للإمام عبدالسلام شاه ثم للإمام غريب ميرزا، فأبى الشرطي، فشاها مراد، فذي الفقار علي، فشاها نور الدين، فخليل الله علي، فشاها زيار الثاني، فشاها سيد علي، فحسن علي، فشاها علي، فأبى الحسن علي، فشاها خليل الله، فشاها حسن علي، فشاها خان الأول، فعلي شاه آغا خان الثاني، مسلطان محمد شاه آغا خان الثالث، فأغا خان كريم الرابع، كذلك ترجم للأمير علي خان وألده

ليقتل بعد ذلك إلى السياسة الداخلية للدولة الفاطمية وينتقل بصورة مقتضبة إلى سير الدعوة الاسماعيليه في بلاد الشام والعراق وفرنس، ثم ينتقل إلى الدعوة في اليمن فيذكر دعائها لينتقل بعد ذلك إلى الأسرة الصليبية. ثم يصر إلى مصر لينتقل إلى الفصل ما قبل الأخير من الجزء الثالث الخليفة الفاطمي الثامن المستنصر بالله فيتناول سيرته ثم وزراءه الستين الذين تعاقبوا على الوزارة وأتباعهم بدر الجليلي. الذي ينظر إليه المؤلف على أنه أحد الأسباب في انهيار الدولة الفاطمية إذ نمد، كما يقول المؤلف، والخطط المرسوم الذي هدف إلى القضاء على الدولة الكبيرة» (ص 197). ذلك أنه كان هذا الوزير اليد الطولى في إخراج الحاكم من تزار بين المستنصر إلى يد أئمة المستنصر ولذلك أصبحت الدولة الفاطمية، كما يقول الأستاذ عارف ناصر، «خاصة لأئمة غير شرعيين» (ص 197). ثم ينتقل المؤلف إلى تناول التورات الداخلية في مصر كذلك إلى أحداث المغرب حيث ضاع المعز بن باديس طاعة الفاطميين سنة 443هـ. لينتقل ذلك إحياء بعض التفسيرات المأثورة للنبي عليه السلام والمغرب وقتها ابن باديس الفاطمي صاحب المذهب وأتباعه عارف ناصر أن عبارة المعز بن باديس هذه تقتل إلى تمرد المغرب ثم ينتقل بنا من المغرب إلى بلاد الشام لينتقل الصراع بين الفاطميين والسلاجقة، ثم يقفنا إلى الدعوة في بلاد فارس ليعطينا من الداعي المؤيد في الدين الذي انتهى به الأمر إلى مصر داعياً للدعاة.

أما الفصل الأخير من الجزء الثالث فقد خصصه المؤلف للكلام في بدء انهيار الدولة الفاطمية، وذلك ضمن الأفضل بن بدر الجليلي الوزارة ثم موت المستنصر ثم استيلاء المستنصر على الخلافة بدلاً من رار ابن المستنصر الذي قتل. بعد ذلك ينتقل إلى إيران حيث أئمة الحسن بن الصباح أحد أبناء زيار الإمام علي الهادي ليعطينا قيام الدولة الاسماعيليه الزنارية. أما في مصر فيخبرنا المؤلف أن الخلافة الفاطمية تسلمها بعد المستنصر إلى ابنه الأمر بأحكام الله الذي اغتيل وله من العمر أربعة وثلاثون عاماً. ثم يورد المؤلف أن الإسكندرية عند الفرقة للمستنصر تسلمها بعد رار ابنه العلي الذي كانت أمه متزلة حاملة به عند موت الأمر، ولذلك





كتب

الذين إلى ستان واثد الذين صاحب الدولة الزارية في بلاد الشام فيترجم له، ثم يتناول الشاعر مزيداً الجلي ليهي الكتاب في فصل يبحث في العادات والتقاليد القاطمة.

كنت أود أن يكون هذا الكتاب أكثر جدية في تناول المصادر والمراجع والاعتداع عليها وإحالة القارئ إليها بطريقة علمية يستفيد منها الباحث. كذلك كنت أود من المؤلف الكريم أن يكون اعتمد في تأليفه هذا الكتاب على ما وصل إليه البحث العلمي الحديث من آراء واستنتاجات واكتشافات حتى لا يكون كتابه هذا تزويداً لما جاء به قدامى الباحثين.

كذلك كنت أود أن يكون هذا الكتاب أكثر موضوعية فلا يأتي لدفعاً «تاريخياً»، وتلك حزمة للحقيقة. فإذا كانت الإسماعيلية، هذه الحركة الفكرية الدينية المعرفية الاجتماعية السياسية، حركة تنبؤ الوصول إلى الحقيقة وإلى إقامة مجتمع فاضل مؤسس على الحق، فإن كل نوع لإبراز الحق وكل مجرد في البحث وكل يجب لإظهار الصواب وكل سعي لأدراك الحق الجرد، إنما يقدم الحق ويؤيد، والمعلم هو قبل كل شيء، سيج إلى الحق. وكل اصراع من الحق إلى الحقيقة والريثيات إنما يبيـ إلى الحق ويهدد الانحلال من الحقيقة □

لستأنا بأزمات وطها، الجزائر، إيان احتلال فرنسا له، وإحلال مسيرة نضاله للحصول على استقلاله، ثم تستعرض مرحلة ما بعد الاستقلال التي لم يشهد عودها، ففرضت حتى وصلت إلى حالة من التفكك الذي يهدد باتصالات خطيرة في ظل الأوضاع السائدة، ومن خلال تواعوت بدأت الأهم تثبت صحتها

تستهل فاتحة صفوان روايتها بالسؤال التالي: «م هي فاتحة صفوان؟» ثم يجيب: «إنها أنا»

من منطلق هذه الأنا النفسية يتشكل النص السروالي، ويتمحور حول شخصية الراوية، يتعامل مع معطيات دون تجاوز حدود ذاكرتها، تصب كل القضايا المطروحة في حيزها لتتجلى علاقاتها بالوطن وبماثلتها عبر عيوب متشابكة مع أحلامها ورواها. فلا تفصل المواضيع المطروحة عن وجهة نظر الراوية ولا تنفصل من أحاسيسها وتجربتها.

المرأة التي تلعب لعبة منهورة هي التي تقود هيكلية النص في «طفلة الكراهية». فهي تتناضل وتسجن وتقهقر وتعرض للتدليس ليس حباً بالوطن وحسب، وإنما لوضع النقاط على حروف وجودها ككائن إنساني بدأ يهي ماعية القيود التي تكبله بكثرة من المساهم والقيم، وحاول الفاعل بالعمل على إنهاء الاحتلال. لكن الاستقلال المنشود الذي أملت فاتحة صفوان بين غلاله بالحصول على استقلال أسامها، لم يمنحها حرية شاركت بتكريسها في الإطوار العام الاجتماعي. وصرهان ما دفعها واقفها إلى التصالح مع قيودها بأسلوب تقليدي، فوجدت نفسها جيرة على السرواح من رجل يلعي سلطة المسائلة، ولا تمنش في هذا الرجل عن مواصفات الشريك والزوج، بل التقطت فرصة الاقتراض ليرغبها بالحصول على استقلالها. ومرة ثانية تبدى الأمور غبية: فالرجل الذي منح الحرية يد، قبض باليد الأخرى ثمن ما منحه من عمل فاتحة صفوان وكندا، فضعف روحها لمعادلة تكاليف الزوج وأتانيته ورفضه كعمل المسؤولية مقابل تساعله في فرض سيطرته على زوجته.

ويتنازع حصاد الحقيبات، فتبش فاتحة صفوان بعد الاستقلال، ظروف الفجرة إلى فرنسا، حيث تمر على إمكانية إثبات نفسها كاتمة حرية في قرارها، ورغم إجهاض معظم

الإمام الخليلي أفاخان الرابع. ثم تناول الفرقة المؤمنة فترجم المؤمن شاه بن الإمام شمس الدين محمد بن مؤمن شاه، فرضي الدين ابن محمد، فظاهر بن رضي الدين فرضي الدين بن ظاهر، وظاهر شاه الدكني الذي أسره له حوالي سبع صفحات ثم حيدر ابن ظاهر، ثم صدر الدين بن حيدر، ثم معين الدين بن صدر الدين، ثم عطية ابن معين الدين، ثم عزيز بن عطية، ثم معين الدين الثاني، ثم محمد بن معين الدين، ثم حيدر بن معين الدين ثم محمد بن حيدر. بعد هذه التراجم المقتبة ينتقل المؤلف إلى البحث في الحياة الثقافية عند الإسماعيليين فيعطينا نسخة من تاريخ الآداب الإسماعيلية لينتقل إلى الكلام حول الفكر الإسماعيلي ناصر خسرو ثم عصر الحجاز الذي يعتبره المؤلف إسماعيل المتعد، ثم ينتقل إلى الشاعر الحكيم الصوري جلال الدين الرومي ليشتمل بعد ذلك إلى البحث في علاقة الإسماعيلية بالنصوف، ثم ينتقل من ذلك فجأة إلى نصير الدين الطوسي وعلاقته بالمغول، ومن نصير

انها خدمات الرجل

سواء الجال

بالرمز والأيماء خالقة وجم الأقدام. تنهي خدمات الرجل التي تعوده قلداً على النطق بلسان حالها، كأنها تزعم من مكته، وتلقي وكالته التاريخية عناء، تتخذ قرارها، يتشكل نصها عامراً ببولجها وتجاربها دون اكترات بافراغ كل دواخلها والوصول إلى حافة الحواء لعرض ما تقول

ولا تلتقي فاتحة صفوان بثورة تحديده، كما أنها لا تطرح مثلاً أفكاراً قيادية لتحرير المرأة، بل تكتفي بأنما، تضعها على طاولة الشرح الدقيق، تناول كل أبعادها، ولا تغفل عن أية خواطر عهدناها باطنية تحسد ولا يجر بها، تفتح نصها على كل شاردة وواردة مؤرخة

L'enfant de la haine
Roman
Fatma Sefouane
Editions L'hermattan - Paris 1990

■ تسميز رواية فاتحة صفوان «طفلة الكراهية»، بصوت المرأة العربية التي تجرؤ على تشريع أبواب حالها، لإخراج عالمها الحريمي إلى العلن، دون وجل أو تشنجات، فتعرض لتفاصيل واقعا، محاولة كسر قوالب الأعراف والتقاليد، وهي وإن لم تـ بالجلية، لكنها تقول القديم الذي تتحاشاه معظم الكاتبات العربيات أو تسترو

عزلاً عنها، إلا أنها تختار غربتها الحافلة بسلسلة من التجارب العاشقة، إن على صعيد علاقتها بزوجها، أو بأولادها، وأخيراً بعشيقها، مما يعيدها إلى نقطة الصفر، مفلسة، لكن غير بالسة، بعدما أثرت تجاربها الفاشلة وبعياً جديداً لأفانها، قد يمكنها من متابعة ما تبقى لها من مراحل بعد أدنى من النجاح.

تتراءى الرواية من خلال القراءة كأنها نوع من البوح الذاتي الخاص بمزاجية الرواية، لكن حلف القراءة تستمر في مفاتيح النص الكبرى التي تكسر خطوط الرواية من خلال العمل التسجيلي الذي يتولا السرد. فالأنا النفسية التي أشرنا إليها سابقاً تتي ويقرع فائمة صفوان تحت وطأة الحلم، حسب التعبير الفرويدى. الحلم بكل دلالات صوره المتعددة الكسفة في لادى الكتابة/ الرواية. من هنا يتجلى شغفها بأبيها، حتى حين يوسع أمها ضرباً، وعدم تقاضها مع هذه الأم، التي يجربها لأزواجها كذلك، فتكره استها، ولا تترك فرصة لأضطهادها ومعها، وتغضيل أعينها عليها، وغرمها من أي تواصل عاطفي لغيتها منها، ولأدراكها مدى تقرب الإبن من أبيها وقدرتها على تفهمه والتعاطف معه.

كذلك يتجلى حلمها الفرويدى في رفضها لزواجها، وتتمتعها من منحه عاطفتها، رغم السباح له بالحصول على جسدها والتجانيا منه ثلاثة أولاد. ثم أن رغبة فائمة صفوان بالتحول إلى نسخة من هذا الأب في اتباعها لأسلوبه التربوي، لتخلط علاقتها بأولادها، فتصاب أسرتها بإشكالية تشرذم الروابط العائلية. وفي محاولة لتبرير سلوكيات حلمها اللاواعي، تنفض فائمة صفوان الطرف من اشكالية زوجها وولادته ووطائه، فتدله بإلها وهي على يقين من تدميرها هذا المال، كأنها تريد انتاع نفسها أولاً، ولتتاع الآخرين فيها بعد، بمساعيها الحميدة لإصلاح الخلط في علاقتها الزوجية، بيتاً الشريك من هن لا يحاول جهداً، ولو ضيلاً، للمحاطة على بنات أسرته.

وللحلم موقع أعمق في رواية طفلة الكرمالية، فهو كحكايات تتكون داخل النص وتؤدي إلى عملية استيعاب توضح الاشكالات النفسية والمآرق الحياتية التي تعترض سيرورة الأحداث في الرواية. وما يلفت النظر أن أحلام فائمة صفوان لم تكون فضاء حكاياتها

إلا بعد زواجها الذي انتزع منها آخر حصن لحميميتها كما تقول، وتضيف أن مزاجها في النهار كان يرتبط بأحلامها الليلية، هذه الأحلام بمسقطها هي كوابيس تترجم اضطراباً واختلالاً نفسياً، تدورهما الكاتبة إلى أعوامها السابقة صور، معاملة أمها، وإلى الاضطهاد التي تعرضت له أثناء اعتقالها.

ثم تتطور أحلام فائمة صفوان إلى نوع من الرؤى التي تبت اشارات مستقبلية، كحضور والدتها في الحلم ليعلمن لها حايته وحيه ويشرها بقرب مغادرتها للمستشفى حيث تقع بعد تعرضها إلى حادث سير خطير.

كما نؤذي الأحلام إلى فتح دفاتر فائمة صفوان العتيقة في عملية استغلال لعقلها الباطني. وتبلغ ذروة سيطرة الحلم على فكر فائمة، حين تفرق في أحلام البطة بعد فشلها في الحصول على نتائج إيجابية إثر إجراء جراحة لمجملية لزوجها لإزالة آثار الحوادث التي تعرضت له. عندما تجري حواراً مع شخص وهي، تعرف من خلاله أنه جيلادها الذي

حال دون لقائها بطفولتها، بسبب فكر مائلتها، مما تشبه هذه الطفولة، لذا فهو يمنحها إلى الإنسان قادر على عيبتها والتبجح بها، ويعيدها جيلادها بأنه وراء القائل والدنيا لها من يراني كلاً جامع لطفلة لأدبيلة ووراء حايته من رصاص جيون حاول قتلها، ووراء شغلها من سرطان الخلد الذي أصابها بعد زواجها. ثم يوضح ما أن تخليه عنها نتج من خلفتها لشيشه مما بسبب بالحادث المزور الذي ترك آثاره على وجهها ونفسيها. واستجابة لطفها يتبع الجيلاد لقائمة فرصة لقاء طفولتها بمجدة في فناء تصعب بالمصادفة وحسن تسامها الخلد في سبب شيخوختها عجيب فائمة: «أنا لم أكبر في السن، لكن الزمن، هو السارق الذي سلبني أياك» (ص ١٧٠ - ١٧١).

عدا الحلم وخط مواز له، يجتاز منطق الموت بعداً تكوينياً أساسياً في الرواية، تشير إليه فائمة صفوان في مطلع نصها على الشكل التالي:

«حين كنت أشتد بالأسى، وفيما كان الأطفال الآخرون يلعبون بالدمى أو يتخافون، أنا كنت أعب بالموت. كنت أنزوي في ركن منعزل، وبدائية، كنت أسك عني، بكلماتي، وأضغط بأقصى قوتي حتى يزوغ بصري، فأقوم بحيلة أنفاسي لحطة

طويلة، عيناى جاحشكشان، ووجعناى متفخخان بالهواء الذي امتعه من المخرج. ناز في زاتي، وعلى وشك الانفجار، حينما كنت أسيرة أنفاسي. إذاء هذا الاضطراب، لم أكن أسمع في الوصول إلى الموت، فأستخلص أنه شأن الله (ص ١٠).

ولعبة فائمة صفوان مع الموت لا تتعدى أمانة تعلف نوبتها للخلاص الأبدي، عيرب إليها من حبيباتها المتكررة، لكن التناقض يتحكم هذه الأمانة، فكاتبها الجيلاد الذي يسترز به إنهاء حايتهما بتر سريع وحاسم، قلب الأدوار وتفرغ لقرض هذه الحياة عليها، فما أن تقترب من موت أكيد، حتى يستغفر لجسدتها إلى برائن الحياة. وفي حركة معكوسة، يتبدى الموت كأنه الوضع الطبيعي الذي تتوقه استمرارية الحياة للقرصة، أو كأنه الجواب البيني لكل الأسئلة التي تلمت الرواية للوصول إليها، لا تصل، إذ بشكل وجودها شركاً لها، يتولد عنه تورطها الدائم في مآزق متلاحقة.

إلا أن تأسيس النص على الرغبة الفاشلة في الموت لا يعيق فائمة صفوان من التفكير بالحياة وجعلها محور مساعيها، من هنا توظف فائمة صفوان حايتهما بشكل مغاير للمجتمع، فلا تردد بين ما ينجي ملهه وبين ما تريد فعله لتنجح إلى وعسورة ما تريد، وأما تعاقب، مستغفلة بها، لا تتردد فائمة على امتصاص العقاب ما دام ثماً لا بد من تسديد شرط الحصول على ما تريد. لذا تهرب لتعمل وتحصل على المال، وتهرب لتدرس وتحصل على المعرفة، وتهرب لتتأمل وتحصل على حرية وطها، وأخيراً تهرب لتزوج وتحصل على إناءها المهددة من قبل والدتها. والزواج كما نضر على طرحه فائمة صفوان هو أعون الثرين، بديل أنه كسر الحاجز الذي يفصل لأوعينا عن أدراكها فطام اللاوعي وأعاد صياغة تركيبة تفكرها وبناء شخصيتها.

وأطلاقاً من الاشارات التي تقدمها الرواية يمكن تقسيم شخصيات الرواية إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تضم الرواية والوطن والأب في دائرة مضطهدة على الدوام من قبل المجموعة الثانية التي تتألف من الحنن والأم والزوج. وفي المجموعة الأولى محددة وواشاة لا تتغير، تبلى المجموعة الثانية ذات حدود مطلقة بحيث تستوعب بدائل متعددة، مادامت هذه البدائل تؤذي دورها في

خية من الزوج والأولاد والعشيق تعيد بطة الرواية إلى الصفر





كتب

الحلم والموت يعدان أساسيان في الرواية

اضطهاد المجموعة الأولى وإرضاعها على التفاضل، إلى حد اختزال عناصرها، لتقتصر على الرواية وسدّها بعد موت الأب وتغييب الوطن الذي لم يعد يلبي حاجة فاعلة صفوان إلى انسيجامها مع أتاها.

وفي تفحص لسبب الأناها على امتداد النص الروائي، نلاحظ التباين حاداً بين المذكورة والأخرى في تكوين فاعلة صفوان النفسي، فهي في طفولتها لم تفرس العباب الفتيات، ولم تحصل تسريح شرمها، بل كانت تمسح ركوب الحبل والشرذ في البراري برفقة والدّها، كما أنها لم تتغّب بالقاء في منزها مع والدّها وشقيقها، بل سمّت للممل كحادمة في بيوت الفرنسيين، من أجل تأمين استقلالها المادي (رغم استيلاء والدتها في معظم الأحيان على أجرتها) وفي مراهقتها لم تتغّب في الحب كما يحدث لمعلم الضبابا، بل ظلت متحالفة مع المشاعر، نائمة للخيال، مكتفية بحسرتها لاكتشاف اللذة المحسوسة الحسية، حتى أن استيائها لظواهر أرونتها لم يكن يهدف إلى أكثر من استنزاف مباشر للرجال يتوقف عند حدود البئر لأي تواصل عاطفي ممكن. وبعد زواجها فضلت العمل كأي رب عائلة يرفض مبدأ التعبير في وإبجته.

إلا أن الفريضة الأشرية لا تغرق فاعلة صفوان، رغم كل المعطيات التي ترفض العكس، فأعساها جسدها وانجذابها إلى الجنس الآخر أتبها نمطاً طبيعياً في التطور والتكامل. ولم تتّم في دواعيها رغم كل الدلالات المذكورة في سطورها أية ميول شاذة، بل هي حافظة على أئرونتها وعنتها بحرص مفرط، حتى أنها استأثرت لتعيد إلى زوجها لم يكن مرده يلائمة أحاسيسها كآتي الحنان لدى الشريك.

رسم هذا المعشش إلى الحنان، يشكل مفتاح المآزق النفسية وللأناها لدى فاعلة صفوان، وتلعب هذا الأمر بعد تقرير فاعلة قطع علاقاتها بعشيقها بعد محاولاتها المتعددة

الاحتفاظ به، لأنها اكتشفت أنه كان ضيقاً عليها بعاملته.

ربما ينبغي التوقف عند علاقة فاعلة صفوان الكاتبة برجل فيروزها، من منطلق خصوصية هذه الرواية التي لم تتورع الكاتبة عن استخدام اسمها الحقيقي في نصها، ولم تحجم عن سرد ما يمكن أن يشكل صدمة للمستلقي، حين يربط بين ما يقرأ ورسو شخصية الكاتبة ككاش موجود في الحقيقة، لا كاسترخ لشخصية وهمية، ونسب الأفعال إليها، فهي حين تستعرض سيرتها الذاتية دون أي جهد للوصاية، وتطرح بدقة ووضوح علاقة خارج إطارها الأسري، دون أن تتردد أمام صفة الحياة، بل تسلسل أحداث نصها بأسلوب ميكانيكي، فلا تتوقف عند مجموعات مفترضة للحضار على مثالية صورتها لدى القارئ، كأنها لا تعيا به أو هي لا تأعده بعين الاعتبار، تدعو إلى اكتشاف حقيقة الأمور المخالفة للظواهر، إذ أن الباء الخاص للرواية يفرض توطيط الكاتبة من خلال ما تسيه للقارئ من صدمات، كأن هناك عولة عفوية من قبلها لقلب مقليس وفيه سائلة.

تبقي التجربة المحيطة قلت فالات العامة في الرواية في فهي من جهة تثير إلى الصغيرة

التي واجهت الجزائريين عندما طمّ كياهم عن الكيان الفرنسي (المحلل الأم)، وأعداد الجزائريين للمهاجرين إلى فرنسا تصب في هذا الاتجاه، كما أن تعليم اللهجة الجزائرية المحلية بالكثير من المقدرات الفرنسية يوضح صعوبة هذا القطع، كذلك يبرز ضباب الجزائريين في تقوض حلمهم بيتاً وطن حر وقوي، وعدم تفهم للمراحل التي يعترضها هذا البناء مباشرة بعد استقلالهم الوليد، خصوصاً في ظل الظروف الراهنة للمخية والضاغطة على الوطن العربي ككل.

ومن جهة ثانية تثير هذه المحركة بشكل خاص في الاستقلال الفعلي الذي تشهده فاعلة صفوان، كأمركة لم يتحقها واقع وطنها الاجتماعي ما يذكر من الحيازات، مما جعلها تلجأ إلى وطن بدلي يتبع لها تقرير مصيرها ككاتب، ويبيع ما طلب الطلاق والحصول عليه (رغم إرادة السزج) والالتصاف إلى تأسيس أركان عائلتها ولو بعد غاضبات عنيفة، أثمرت في نهاية الأمر من استغنائها عن الرجل في حياتها، وتتابع سنواتها المتبقية رغم سلسلة الخسائر التي منيت بها، لترجع أتباً أتاها وتسلد السارة على نصها موسياً للقارئ، أنها وصلت إلى بر الأمان. □

روح المكان وأهله وأشيأؤه

سليمان بختي

عن ذاتها في وءاء إلى حصان العائلة ولكن تأكيداً عن اختلافات وفوارق فكرية وشعرية ولغوية.

وشعر شوقي أي شقرا جوهري سمته الصدق والبساطة، البساطة التي تشهد قوتها عن عناصر كثيرة وأهمها شخصية الشاعر عه وصفوه للغة والحياة، ونظرة للأشياء، وعلاقات بالطفولة. وتحديداً في ذلك اللقاء الجميل مع الطبيعة - المكان وأهله - من بشر وشجر وكائنات. فهو لا يقطع مع طفولته ولا قربته ولا جذوره ولا لعت ولا ذكرياته ولا الأحداث الحية في عصره. لذلك هو بأصالة يتقدم

لا تأخذ تاج في الحinkel

شعر

شوقي أبي شقرا

فار الجعيد، بيروت ١٩٩٢

■ يتابع الشاعر المبدع شوقي أبي شقرا في كتابه «لا تأخذ تاج في الحinkel» وصف عيارته الشعرية بالجديد والمحدث، ويتجها تالياً إلى مداه الأقصى في لعبة الشعرية. ويرأي أن كتاب «لا تأخذ تاج في الحinkel» هو الأكثر انبته وقراً وتواصلًا لآمال شقري، أي شقرا في غايته الحادة وغناها وتروعها والتي انحصرت



الأهم الذكارة الشعرية - الجماعة للقرية
بناسها وتمايزهم وحلمهم المحملة بكل التقل
الشجي المنطوف في كليات. ولذلك ترى إلى
مطالعه في القصائد تبدأ بمثل هذا الانطلاق
والفتنة تنساب عند الحاضر والحال،
يقول:

وطرقت الباعسة

(ص ٣٤)

أو

ورطبة فعدة الصخرة

(ص ٣١)

أو

وصالح يدعس شرين الموتى

(ص ٩٣)

وسازجا بذلك القصصي العامية بطريقة
عفوية هائلة لا ليس فيها ولا هجين. فتجد
الكليات تطابق التعبير في انقطاعها من زخم
الناس وذاكرتهم مثل «يتكرش، تخرش
السهر، تبشش النسر، يجرت الياش،
تسهرش الجارية...» قومي يا نصيري.
يشلها الشاعر بأصابعه المرفوعة من فم الجماعة
ويصمها بترابها في القصيدة، عبرة في
التعبير عن لحظة ما في مجريات شيهم. وكأنه
بالعامية - بالكليات التي يحملها من مصدرها
الأول، الثرة الأولى، يرد إلى الشعر مهمته
الحقيقية وهي تصويره للكلام على ما يقول
ملاوييه.

وإذا فعل بعيد أيضاً النظرة إلى الكلام،
والألق السدي داب في الحطابنة والطرق

الطبيعة، ويصح نفسه في قلب المعاني كما
يقول بارت - وما لفظته العين في حركة القمل
والسفر في الأشياء وللملك نكر في قصيدته
مشاهد وأسباب النبات والخيران وفردات
الكان، الأشياء والتفاصيل: القبة، النور،
الجذور، المطران، جرن، القادوسية، بيضة
القر، العزال، قرعة لمتي، مسند القر،
جوز السراحي، مداس، السطاحنية، عجة
الأوف، المسكية، البابور، الموقدة، شوكه
الحفلة، المصرة، الموشة، المصرية،
سطل الخليل، الصباح، مفرقة، النضرة،
الطيلة، البساط، المهور، تنطرة، الموشة،
الفتيل، الفرسال، ابريق، الفلوريس،
القصطان، سندان، الخللحال، سكة،
الصنارة، زيت الخروع، حبة المسك، كبش
القرقل، الفخولة، السراج... الخ.

من أشياء الطبيعة يقرق الشاعر، الأشياء
المتحولة، ومن الطفولة، لول وقوع النظرة على
الأشياء في دهشة الاكتشاف، ومن حرارة
الارهاق الشعري، وكل ذلك يبنائية
أسلوبية تشق طريقها الخاص في التعبير
الجدية.

«سحر القصيدة»

بدر الكتبانية

وتخرج المهدى

(ص ٢٥)

وساداً ينسج كثيراً في القصيدة الجندية؟

عصب المدينة لا ينفي نفسه في القصيدة ولا
يلتح مداه فقط في الأشياء، وإنما يحمل وهذا

ويرياده يقول ويلفته يفسح. يذهب إلى نبعه
- النوة - إلى القرية ويقرق حتى قتل جراره
ويذهب عميقاً ليطال الكليات، ويمسح عنها
العبار، ويهدمها عروساً جلوة في أطرافها
الشعري ودلائها الشعرية الجليدية، فكانت
نجمي من زمان القرية المتبق وتحتقر أزمنة
كثيرة لتعيد وصلاً في القصيدة. كليات تكاد
أن تقترض بعيد الشاعر بعثها لتبرع مع من
أشياء كثيرة. كليات لا يعرف معناها إلا من
عاش في القرية واتفهم فيها: «الطبايق،
التعارة، اللوان، المسلون، جنطاس
الطون، الصعوش، المنطون، بندرة،
المنطاس، الخلفين، الفتول، المنص،
الفرصير، الوجاق، المغص، القطرون،
جربندية، مداس، البجبة، الزلومة...
الخ.

كليات وفردات تتخذ بين يدي الشاعر
وفي مواقفها في النص الحالات والدلالات
الجديدة والمثيرة والطريقة في التعبير عن مواقف
أو ظروف أو صور. أو حين تخرج مع الحفلة
المدينة من وحدة وصغر ووضوح وعلاقات
مادية متشابكة زائفة. والشاعر يفتاحي قلبه
بتزاوج الكليات المختلف من أعالي القرية إلى
مشارف المدينة، وفي طريق يعرف الشاعر
وحده معالاه والاتجاهات، فتجد المزج يتم في
قصيدة واحدة وصورة واحدة حتى بين الميض
ومغنية الأوبرا، وبين القبة والترميمية.
وليس في ذلك انفصال اندماش أو استبطان
غريبة بل حسيلة تداعيات وسيل عبارة وصور
وصين حادة النظرة خفيفة الانقطاع. يمزج
أي شقراً المكاني - القرية والمدينة - يسبح في
خياله بينان القرية وتفاصيلها، ولكنه ينطلق
أحياناً من ردة فعل ومواقف وحالات، ومن
منطق الميش للمشي وشرائكه والصعوبات.
وهو يلعب لعبته التوافقية المختلفة إذ يعز
جلوه عميقاً في القرية ويمدح بأخصائه
وأوراقه إلى المدينة. بعيد العلاقة عكسياً
يموترات الماء والهواء والشمس إلى الجندور
وس هنا يفهم التطور والارتفاع والأبداع في
شعرية، ومن خلال هذه الجليدية، فلا
سورالية تسقط أشكالها على شعره، ولا ذاتية
تقل الباب خلفها على عالم متلق معزول،
ولا غموض إلى حد الأمام العلمي.

وفي الكثير من قصائده لا يقدم الشاعر
الإنسان حالة مجرد بل يضعه في الأطار
- المكان - وفي البسات والجناد وكائنات

من الطبيعة يقرف الشاعر الأشياء المتحولة ومن الطفولة دهشة الاكتشاف

٢٥

صدر حديثاً
سلسلة «كتاب الناقد»

الفترة الحرجة نقد في أدب الستينات رياض نجيب الرنس





كتب

العين، وتواكم خطوات التماسك الأولى،
أشجار ونبتات وجوب وإبرار: الأرض شوكة،
الريزفون، الصناعات، الأقحوانة، الفتنة
والبيسدين، الجوزة، الشربين، الخوازم،
السديانة، الثبوتة، الكرمة، العليقة،
الكبوش، المنسور، الفيل، الصنوبر،
البسج، الرنزيخت، الحديده، الركا،
الصمصاصة، الزعرور، الشفة، اللوزة،
البلوط، السنابل، الفلة، القمح،
الفصيص، الحبرورة، حبو الزيتون،
الباذنجانة، الحسة، الملوقة، الكوسا،
الثوم، البصل، فجل، بقونس، بطا،
ليمون، المشمش، الشفة، الزبيب، التين،
العصفوري، الترسة، العدس، البرغل،
الحمص، البس، البهشار، السباق،
الأفون... إلخ.

وأيضاً في الحيوانات وكائنات الطبيعة:
الصرابة، غنابات، قطع، الوحول،
الرفقة، القرقور، العصفار، ديور، نمر،
سلطعون، جمل، البسج، القراب،
الدجاج، بقا، سمك، مهرة، نحلة،
عنكبوت، النورس، حوت، سرطان،
حصان، غلدة، زرافة، سقاية، الحمار،
بوسانة، اللودي، فأرة، حية، البومة،
الحوت، عنكبوت، ثيابة، دهنده، عث،
عشيرة، سمحاح، ستجاب، أبو زريق،
فراشة، الفيل، القهد، الوطاط، العتزة،
كلب، ضمضة، سيانة، دودة، الفري،
زيز، صرصار، صوص، لفة، بعله، جرد،
كلب، غروب... إلخ.

هذا كتاب يحصل بالطبيعة، بالأرض،
وبالشعر حين يوسع رؤاه نحو مطارح جديدة،
ويحضر أيضاً بالذات الشاعر حين تجد نفسها
في قلب الأشياء ومعانيها، وإلى حد يحس فيه
الفراشة، وكان الشاعر يكاد يلقي المسافة بين
الشعر والطبيعة. أو لعله يبعد لطيفته
الاعتبار في العلاقة مع الشعر. والأجل أن
الشاعر لا يكتفي بذكر الأشياء بل يضعها في
إطارها ودلائلها، ويكتب اسمها المحلي.

هذا الشعر يتنقلنا إلى المكان الأول
بالحواس والأحاسيس، ويذكرنا بارتشاف
الأزهار ورباتها لحظة تشكيلها الأول، ويذكرنا
بطفولة هاربة منا، وبمكان هو بين العين
ولجنت غيب مكان. وشوقي أبي شقرا هو
الشاعر الأكثر التصاقاً بهذه الأجواء وهنا سر
أصاته، والأكثر مغامرة في لمبة الشعرية في

ويصغي في البناء فلا رائد أو مائل من الكلام
ولا أثقال بلاغة ولا صمعة تنقل عموية ولا أدانة
تنبيه ولا انتصاف خلق الصورة تترى
الصورة تقوم مقام الكلام الشعري فإذا أنت
أمام عاقد الصور إذا ما رفعتها في الشمس
شمس القصيدة تاللات بأحلى من حزانة

الموهجي وشعثت
غنية على الفصيص
على الرارعين والغدق
حرارقي تمحص ابن
عبيات الشهر

شمش يقع، تلمح الأرض
والأرب الذي يحبط الفناء الشاردة
والسيدة النحت، غمرت
فماي
أنت مملعتي؟

(ص ١٧)
يعطي الشاعر من مقلوته الصور والألعاب
والذكرات خاصة بين السطور
تسوق بيضة في الحرام
دعوى البطاطا
في الرمادة

(ص ١١)
أو يظهر أحباراً وكان الشاعر يترك لحيته
الاستطلاق في التقاضي الكثير للزعرور، وترجع
الأشياء تتسلط في سلة الشاعر، في حزن
القصيدة، صورة من هوا الطفولة، ومن هناك
الضرورة، وسلاسل القرية والطبيعة وأشياء
المعمل، وتكتمل اللوحة. ويصير الشعر
محركاً للذهن في دفعه على تصور مختلف
التشكيلات غير الترفعة على ما يقول فاليري
ويضيف: «ويصير للشعر عندما قدرة فائقة
على تلويح الكليات المعادية تمتد إلى الألفية
من الابعادات عن طريق التحكم بالشعاع
وتساريج الجمل داخل القصيدة. هذه
بالذات هي مهمة كل شعر صاف، وهذا
تماماً ما يفعله شوقي أبي شقرا في قصيدته
ومضيفاً إليها بالطبع خصوصيته الخاصة وعقله
المميز.

والسؤال: من أين يجي؟ شعره؟ يجي؟ من
الطبيعة، من تحولاتها واكتشافاتها، الألفة
والاحتضان، وخصوصاً في نطاقها المكاني،
البيئي (الجسمي). وللسلك ترى الأشياء
والكائنات الموجودة في هذا الشاطئ وفي
مرحبتة تصطف في القصيدة أو تترك في حيط
طويل بمقولة وتلفاتية، وخير من مشاهدات

الكرور، وإلى اللغة أفاقاً جديدة. وعبر لمبة
بسيطة تتحظى بحمد الدهاش والمجاهة
والصدفة بل في وضع الفاري، والشوقي في
الفتن القصب بين الواقع والخيال. المعنى
المعبد في قريب الكلام. والشكل المختلف في
قريب المعنى. حين يقول:

«يزرق ورق مغولاته»

أو
«مفرقش دلال الأيدي»

(ص ٥٨)

أو

وأستاذ موسى أكل الكوسا

(ص ٦٥)

ويصيب بالتياس جميل أكثر من عصفور
بمحجر واحد. إلى ذلك، يصغي الشاعر
قصيدته، ويكتب بلمة مقطرة، وعن طريقته
يهدج في القصيدة حتى تبدو القصيدة
وكأنها قصيدة عبارة واحدة، أو صورة واحدة
تضج بأبعاد مختلفة ملونة ومكتفة كقوله مثلاً:
«العملة طراوى الأرضي شوكة»

(ص ٩)

أو

«يا ظلال مسكية البلكون»

(ص ٤٥)

أو حين يعلل عن الحضور.

«أبي قرصة الحدة»

أو الغياب في قسوة حضوره «حبة

الزهرير»

ورفاقي الأثام حراى الشئلة والأفكاره

«أياي الحصى وصينية الزوان»

«سبك الشحات لنهر الأرض»

أو لتمر حورية المأساة»

(ص ٥٠)

كيف يتزوج المعنى وليس لقاء عربي؟

ومن ثم تنتقل الصورة - المعنى إلى مشهد في
القرية أمام صبية الزوان ليقي الشاعر أيامه
ويغاضلها مع الحصى. والشعر يصير مادة
أبناء واشتات، الشعر الخاضع لتأويلات
خاصة قد لا يكون للشاعر فيها شيء سوى أنه
جمعها وتعضها بين أصابعه. عبر أن الشاعر
هنا يتفنن لمسته على مستويات عدة فيقول

يذكرنا شعر أبي شقرا بطفولة هاربة منا



الحداثيّة، لأنّه يتطور من داخل^(١)، ولأنّه متأكد وواثق من جذوره والمكان والتواصل عميقاً وبعيداً في رؤيته ولا تخرجه حدود أو قيود أو ضوابط:

«على بأورقي حديقة السهاد
صفاتي وحل الغلط، ورم الدبور
والعطر أزرع يركض إلى بيتي
معني الصفحة تحيي، تغلفه البحور
والسكوت نكتة المتور
والديور
وجدلي شمس
تبطح البرومة
شرشف قمر الدين»

(ص ٨٦)

يعيد الشاعر مزج الأفكار والصور في كيمياء جديدة فتظهر بعدها المختلف وكأنها للمرة الأولى والأخيرة تجتمع في النص في مثل أبعدها المتنبّهة. يمزج عراة التشبيه بفكرة عيشة، بجملة سلسلة بسيطة علاقات جديدة متداخلة تنشئ القصيدة. وتوظف هذه السروج تشخيص القرية - الأرض - الجذور - القوم - والمكان يعود اليه ويهل من خزائن السوسج أو يصب، إلى السطوفية بدايات علاقات واكتشاف عالم. فمثل الراعي والفلاح يرش في قصيدته مشاهد الطفولة، غياب السواد، ذكرى الجدة، تذكر الملاحظات، أشياء الحاضر، والكلام إذا ورد فهو للبحث عن صور وإيجادها ثم تأويلها في النص كما رذاذ المرح في نسحة الشاطئ. بدون أن يتوقف عن مزجها بالصوراض والموضات العابرة في المسافة الزمنية والمكانية التي اسمها حيلة ودائماً القول الشعري في جرائه وفراجه لا يعدم وصلاً بالصميم الجاهلي عتصناً حرته واتساعه وألفته في مثل الشوكة فوق تلال القرى.

«عدنا الحرف، ريف الببال، أنزع الغنى
عدنا الغنية والشجرة
والخفيفة ريشة البقاء
تخط على المسة
والغندباء عزاء التراب
والفركا تدعى للحرارة تبت الماء
تقر الصقر»

(ص ٧٤)

يوالم الشاعر في قصيدته بين عالين: عالم

القرية (عامية اللغة) وعالم المدينة (التجربة والحوالات - فصحي اللغة) ويتجس في الشكل والمضمون. لأنه من الجذور يطلّق وغاية إيجاد لحظة توازن وإنسجام. الواسعة الصعية والتجلية بين التراث والمعاصرة، التفتية والروح، الأصالة والابتداع. يتبع الشاعر في عبور ذلك المركب الصعب لأنه يتعامل مع التفتيشين بعلاقة تفاعلية نشاقية يستشف فيها الشاعر روح المكان وأهله والأشياء. وإذا ما غامر الشاعر تفتياً في باد القصيدة وشكلها فلأن ذلك أصبح مرادفاً لمعنى يتسم بالتحسّر وانعكس ذلك على الشعر اختزالاً وشهوية وغموضاً وعلاقات متداخلة - متناصبة واستبساط صور غريزية متناصفة تتلاحق كمثل صريرات الألوان، ثم تتشكل مع الأحاسيس وتتوحد وتتصل مينة على حركة ناهضة وجواً مهيماً في الكتابة الشعرية. لذلك، دواء، يثر شوقي أبي شقرا هذه الاشكالية في غطاب الشعر الحديث وهذه الحجة المعاصرة إر - أعزله - لكن الحروب حث بوجهه ونفسه في كل عمل شعري ابتدعي يشوع به، رغم اختلاف المراحل وتغير الظروف وأوضاع الطفرات وأحياناً، عكس الشاعر نفسه بهذا القطع من قصيدة «الهن» وغير.

«يسحب المسدس رأسه

من حفارة الخنازير

وسرداب القصر

يجرّ الأصابع الدبقية

إذن ثائري
يا مدينة الرواية

(ص ١١٥ - ١١٦)

يلرس الشاعر ها انتقاماً (مهمل له حتى قصره في قصيدته الأخيرة) من المدينة، من عائلها الملق، علاقاتها المريبة للشبابة، الوجوه النحبة والفجر، والأصابع الدبقية. وفي انتقامه البريء، يقف في قلبه جدوة الغاء الذي تشعله القرية - عائلها المتروك، حضنها الدافي، أنفها المشمع دوماً نحو الغناء والخير والبركة. وذلك لأن الشاعر يطل على القرية كمن يطل على الأم بحنان ونفسارة شبيهة، نضارة الطفولة التي لا تشيخ لأب امتزجت بروحي طفولي مرفف وعميق ومتوازن مع الأشياء والأحسين، وخصوصاً الأشياء الطيبة. ولعل صدمة الشاعر أنه يحاول أن تظل أطالته نفسها على المدينة ولكن ولكن خلاف ذلك قدح الشرارة. بهذا المقطع الأخير يعيد شوقي الضوء من جديد إلى أول الكلام، إلى أحميته وصدقه وصروره، معلناً موقفه وإيمانه ودرج حلاصه بالقرية والشعر والفن وفي مواجهة كل العلاقات الشائكة والوعرة والمفارقة والمقلدة في مدينة الرواية «هوية منسجمة مع الذات والطمعولة والأصالة وبهها المكان. وحلم بالعودة إلى البدايات البرية الفاتحة الصافية الغاية بنهضة، عليها تطلدنا ونحرمونا. □

(١) في حديث الشاعر فراعيل يوسف الحال

يعيد الشاعر مزج الأفكار والصور في كيمياء جديدة

يصدر قريبا.

سلام ما بعده سلام

ولادة الشرق الأوسط

١٩١٤، ١٩٢٢

داليد فرومين

ترجمة اسعد كامل الياس





ناقد ومنقود

استباحة المحرم

يرد على نص نوستالجيا لعهد طوبى، في العدد ٤٦ نيسان/أبريل ١٩٩٢

سامي محمد اسكندراني
نوتس

أي الإفساد والتشوش ونحن لا نعمل إلا في ظل
إنفاق القاري والنص وزعزعة حسنة الرؤية
نوستالجيا الموان. . هو المطلوب الذي يشككي
دوماً حضوره المغيّب إلا من المقرد الواحد، فالمطلوب
هو حاضر ومغيّب، حاضر كوجود عيني، انفصاله عن
المصدر الواحد يعني إلى لحظة تحلده مشروعيته
بانعصاله عن النص المهي، أي المقرد الواحد الذي
يتكرر فيها هو الرابط وهو الكناخ.

هذا العنوان في ضوء رسمه على البياض لا يعني
وجود الشيء الكثير. إن أي وسيلة أخرى، قاموس،
صديق، عامل خارجي. . . تستطيع أن تفرغ في كيانه
حيث يصبح لحظة تنقثر لوجودها لافتقارها إلى شيء.
أخر. نوستالجيا تغدو كياناً لا يفتح على داخله بقدراً ما
هو صوت افتر البياض ليأخذ حراً داخل مشروعية
الحرف الميت. إن نوستالجيا في هذا البعد الأول هو
صوت مضم يبعد آخر (خارجي)، «الفارقة التي هي
وسيلة تنقل حضور المطلوب وبالتالي بطلان النتيجة،
والنتيجة أي المطلوب هي باطلة خارج الجهر الذي
يتكرر فيها هو الرابط أي الكناخ.

إذن، كل الدلالات التي تكسبها نوستالجيا من
المعمل الخارجي التي تعني إلى معنى عهد قاموسي أو
اصطلاحي هي حضور ميت داخل جسد العنوان.
لذا تعمل الحريشة على سلخ النتيجة أي المطلوب
وتفريغها من إطار دلالة قد تعمل على تزييف وتشوش
المغيّب، لذا تنصير العنوان في بعده الأول ميكلا
عظمياً، مجرد نصيب يتفكر إلى لغته لا إلى لغة،
والفرق بين لغة واللغة في البعد الأول لا يستطيع أن
أقرأ نوستالجيا من حيزها الخارجي الذي يكسبي

دائمه بل فيفاعلية الاختلاف داخل نفس اللذة
المشعة بعصايد الحظب والد الحظب. فالكناخ هو
المشروع المعبر به صمياً في الآخر الذي هو النتيجة،
فالنتيجة هي تلك المغيّب الذي يشككي دوماً حضوره
المغيّب (الذي ليس المقرد الواحد) وهو ما يستتبع أن
النتيجة هي نص يخص بقصورها وبالتالي دعوة إلى
قراءة المغيّب الذي يتجدد ليوماً إلى المقرد الواحد في
الكناخ.

قراءة المغيّب داخل استراتيجيات الكناخ هي دعوة
إلى إرساء خطاب جديد يميلنا إلى تحلده مشروعية
السلوك إلى بنية القصيدة الحديثة التي لا تنقثر إلى
قراءة. فالمعطى الذي تتيه هو معطى خاص لا يفتقر
إلى منبع ولا إلى أداة ولا إلى رؤية. . بل أنها مركب
يبنى مشروعيته ضمن أبجديات القراءة التي يحمدها
النص للكتوب قبل الولادة وبعد الولادة، أنه مجموعة
من العلاقات التي تؤسس كيانها خارج النص وداخل
النص. هذه العلاقات نتيجة الوجود السابق للمفكرين
لا يحدد مشروعيته إلا إطار للمعطى الكناخي الذي
يسهم في بلورة رؤية حديثة سواء على مستوى اللغة أو
المعنى والأساليب البلاغية أو المخاض الذي يصنع تركيبة
طوقسه في صدد المعزّم الماثب.

وتستحاول بلورة هذه الرؤية من خلال معطى المقرد
الرائد الكناخ: إن تعدد المفكرين - المقرد الواحد،
والنتيجة أي المطلوب ومدى توافق المطلوب للطقس
وللناخ الكناخي، وهذا عبر قراءة خريشة لنص
نوستالجيا لعهد طوبى
والخريشة لغة من المساد المعمل والكتابة ونحوهما،

■ نوستالجيا هو نص (شعري) مركب من خمس عشرة
فقرة، كل فقرة يستهلها الشاعر محمد الطوبى بحملة
وأسافر أو لا أسافر. . . ويبيها باللفظة تحتوي على
روعي الفاف

وقد انصرفت قراءتنا على الفقرة الأولى، وهي
كالتالي: وأسافر أو لا أسافر. . . فاكترى جدول مجاز لا
يسرح نخلة نسائه الماجرية إلا لأخيه ممدت جسده
لربح وقت العواية كل البهارت إيقاعها عجب مسرف
في مدار الأرقه

متداول انطلاقاً من مقولة ابن عربي الشيخ
الأكبر: والمعاني في إنتاج العلوم أنها هي مقدمتان تتكبح
احداها الأخرى بالمقرد الواحد الذي يتكرر فيها هو
الرابط وهو الكناخ والنتيجة التي تصدر بينها هي
للطورية (الفتوحات المكية)، وهل فيه المطلوب أي
الغائب الذي هو نتيجة العلاقة، العلاقة المحرمة،
العلاقة التي يؤسسها الكناخ الذي يقوم أو يحضر
بموجب مقدمتين. ووجود مقدمتين يعني إلى السؤال
النسالي، هل أن الشيخ الأكبر يميل على المسطق
التقليدي أي التصوري وتحميد المقدمة من مطلق
الاستدلال l'inférence الذي هو استنتاج قضية من
قضية واحدة أو عدة قضايا تازم عنها بالضرورة لوجود
علاقة مطلقة في ما بينها، وهذا الاستنتاج لا يخرج عن
كونه كياناً للمقدمة الكبرى، أم أن ابن عربي يميلنا إلى
تفويض هذا المعطى الدلالي بموجب فعل الكناخ
الذي يستوجب حضور مقدمتين مختلفتين جسداً
ويكياً؟

وهذا ما أمته فاعله لأن النتيجة هي ولادة موهبها
الكناخ، أي أن النتيجة ليست رهيبة الاختلاف في حد

أما إذا رجعنا إلى الذاكرة فالذاكرة أيضاً وجود ومعنى لا أدركه إلا من خلال وظيفته، فهي تمركز على أنها عزان وجيب للمعلومات وسرعة لا تهدأ على الاستيعاب والتسليم، ككتابا نسخ ويطهى، لذا فهي مكان محدد بالوظيفة وشكل بمسوح الوظيفة. ولطف جراح هي اسم فاعل تفيد أن أحداً قام بفعل لصفة به وهي عفة ملازمة لفاعل الفعل يعني إن وظيفة الفاعل ترتبط من طبيعة الفعل الذي هو (جرح) وفعل (جرح) هذا يفتر خصوصية الجراحة دون الجرح لأن «جرح، جراح، جرحاً» هي المعنى الحقيقي أو الحقل الدلالي الذي يغيب داخل أحادية الألفاظ، فلفظة (جرح) أو (جراح) أو (جرح) هي بنية واحدة لدلالات مشتركة.

.. فعل (جرح) .. يهلك على وجود جرح بسبب نشأة عنه غاية.

.. (جراح) .. لا يهلك على وجود الجرح بل على أداة.

.. (جرح) .. يهلك على المشاركة من أجل محمده الفاعلة .. أي الظهور

فالجراح هو وجود محمده الأداة المقترنة إلى صياغة. أما لفظة جدول فهي وجود حيي يحدد لك الشكل، هذا الشكل الذي يحسبك لتحدد له هدميته في ضوء معطاه، فالجدول لغة: البهر الضمير، وهذا يهلك لتسا ل من طبيعته ووظيفته، فالجدول، هو شق سطح الأرض دائم الحريان والسيلان لتصرعه عن البهر، وظيفته حصر المياه وتخصيب الأرض، وهذا ما يعين لآسار من مدى العلاقة التي تؤسسها الشراكة في الجسد اللغوي وعن مدى الدالة التي تؤسس كياناً خارج الوحي أي خارج فائضة اللغة، لذا أجندى مجرة على إعادة الجملة الثانية لأستخلص المشعر الذي يساعدني على تشكيل الأنا ضمن استيعابية الذاكرة والجدول والخارج.

الجدول لا يضيف لنا شيئاً جديداً، مع معنى الذاكرة إلى الشكل « الحركة الدائمة، مع انه عزان نصب من لثمهاه يمتاز بحويية متتلة في السيلان. الجراح يفيد أن أحداً قام بفعل انتصف به، هذه الصفة متزعة عن الاسم الذي هو الجرح، والجرح هو أثر على مستوى الجملد يزيد أو يقل عمقا وطولاً وبواسطة أداة ما يبرزي إلى سيلان الدم. حركة داخل شق مستوحاة بقفل، ومن خلال هذه المقاربة السبائية نستنتج أن الجدول هو المشعر الذي يساعدنا على تحديد شكل الأنا ضمن العلاقات البنائية المتصر (ي) فالأنا في متواه الأول هو ذلك الضمير المتصل (ي) الحاصل إلى الذاكرة، والذي أضيف إلى الذاكرة أن لا يمكن وليدها فهر مشترك في خصوصية ما بمحمده وجوب الأضاعة، إذن، على الأنا بنية الحركة هي على

الذي يقطع بانجواز مسافة بنية غاية عمدة سلفاً، وهذا المكان أن كان وليداً لهذا المعنى فهو مقتر طبيعته لطبيعة المكان الجيز. هذا المكان إذن هو كيان تسليخ عن الحركة المولادة عن صاحبها فهو حيز لم يصنع عن ولادته بعد رغم وجوده كمؤشر لكان. لذا جاءت الجملة الثانية للفترة الأولى غيرة ذاكترتي جدول جازحه من نتخلصه أن المكان جيه به من حيث الاسم، من حيث وجود غير محدد عبر الشكل، هذا المكان من مستوى آخر بنيه طبيعة الجسد للغب التي تأصل في الغياب لتحدد من خلال العلاقات حدود الشكل الجسد الذي ندركه ولا نراه، نعية ولا نتحصه، انه لمي الذي لا يتحدد إلا بسواءه، فالذاكرة هنا حين نضاف إليها (ي) هذا الضمير المتصل الذي يعيد النسية هو تأكيد وتدهيم لوجود غير الموتي، هذا الغائب المحاضر بموجب نسيته إلى غيره الذي هو في الوقت نفسه حيث تمعز عن تحديد الكل من الجزء في ظل الحالة

فالذاكرة المكان هو جدول جراح، وحين تحاول أن تسدح العلاقة بين - الأنا - الذاكرة - الجدول - الجراح إلى العلاقة لا تستجيب لنيابة، لذا يجب علينا تحديد المعصر للمشعر - والمشعر هو الذي يغضب لوجود صفة أو حالة مشتركة بين مختلف بنات الألفاظ المركبة للجملة، للملحسجوال تنكيك بنات الجملة، والتفكيك لا يعني تفكيك الرباط، لا أم التوطئة البهر العلاقة فقط بل هو الفرة للفترة في حضور المقتضين فالجملة في مستواها الأول المحلثة مضمونة دلالياً بشكل كياناً عبر مألوف. ذاكرتي جدول جراح تفكك أنا ذاكرة جدول جراح ولتحدد المشعر مع العلم أن المشعر في التفكيك يظل خاضعاً لطبيعة البنات في الجملة الأصل، أي للمشعر ذو طبيعة انفضائية، ولتحدده علينا أن نبحت عن اللفظة التي تسم بآثر شراكة بين باقي الألفاظ.

ليداً باللفظة الأول وأثناء ضمير التكلم هذا الضمير الذي يمد على التكلم، لا له أي عامل المشتركة الذي هو الصفات أو الأشكال التي تتواجد ضمن البنى الأخرى. فالذاكرة هي عزان غصب ومن للمعلومات تختار بالخيرة للتمثلة في الاستيعاب والتسليم ... حركة دائمة. هذا التكلم حاضر وفاعل، حاضر كضمير متصل أي أضيف إلى لفظة ما لتحديد بموجب طبيعة اللفظة، لذا فهو غائب لأي لا أستطيع أن أحيله إلى شكل، أي يوصي أن أركه إلى أي شكل أريد، وإن أصفه بما أريد فهو وجود محلي يطر التجسم. فالرباط هو فعل متقدم ومتأخر، إنه الحركة التي تأسر هذا الغائب، فالتكلم هو صيغة تتشكل بموجب الألفاظ الفاتية حسب طبيعة العلاقات

ويساعدني على الاستيعاب أي التثقل، وهذا الثقل يفرغ في شيئاً من الرضى أي حصول الغاية وبالتالي من عاء الفردة.

فوستاليا في معناه الأول هي عائق استمولوجي تحده فائضة اللغة، فوستاليا هي حضور مغيث يفتقر إلى الحسد الروح أو الروح الجسد الذي هو جسم يحدد كياناً يحدد مساحة تتناسل فيها اللفظة لتعطي مرسوماً جديداً في اللغة، لغة تستجيب للحرم لأنها وليده.

إن الذي يقبض على ناصية الصوان هي الكتابة، الكتابة الكاشفة التي تكشف ذاتها من خلال الكساح - هذا الفعل الفاعل الذي هو وجود سابق للفعل - إنه القوة المغيثة في حضور القدمين مقدمتان توتسان حضور الكساح نتيجة عمله المغيث فهما إذ المقدر والوجدان والوجدان يصفي على المقتضين تشبهاً تاماً واعتلااً تاماً ذات لا تستطيع أن تحدد أي من المقتضين الفاعل والمفعول بل لأنها جسدا الرباط الذي يعطي لشهيدته التكرور حوار اللذة ولذة الحوار ولتعدد المقتضين علينا أن نلج الصق كعمل حاضر في ذاته ومن ذاته التي هي الرباط الذي يرسم لنا حدود الأجسام في انصهارها التام والليد، والذبح، النص، واحد ومغصم يعيش حدوداً تفليد من خارج النص إلى داخل النص، حيث يلبي في دمجوله انشطاراً إلى مستويين مستوى يفتح فيه الرؤى ومستوى يفتح فيه الغيوب.

إن الذي لا تنيه هو بداية الخطاب. فاقص في الفترة الأولى بلده المكان، المكان لتختلص - المكان المشروط بمعطاه حيث تفقد اللغة علاقته تدعن إلى سلطة تشكل وتشكل، تشكل علاقات من بني جسد تصدع لتحتويه العيارية، عياراً ما حيز للبرح، العيارية هي المكان الذي تدفن فيه، وهذا ما نلاحظه في مستوى الجملة الأول (أسافر أو لا أسافر). إذ النص أو جسد الخطاب يوهك بالحرقة والفاعل الذي هو غائب في الفعل، غير أن أداة العطف «و» التي تفيد هنا الاختيار تفصل بين السفر أي تشل معاً الحركة لتلني وجود الفاعل بضي فعله مركب الحركة بإداة التني (اللام) «و» هنا هل قدر ما أيقنا في المستوى الأول على الاختيار إلا أنها ترغصنا على قول شروط المستوى الثاني الذي هو الشلل الكلي «و» هنا هناك من مستوى آخر يطلب مستوى الحركة إلى مستوى السكون، وكان الجملة الفعلية أصبحت ذات حيز سكوني أي كان الجملة الفعلية غدت مفرقة كياناً ملا موجود. وهذه الجملة تتكرر 15 مرة في كل مرة تفتتح بزر لملومة، إن المكان في هذه الجملة يبدو السكونية الناجمة عن اشلل الحركة، فغياب المدعو بالسفر. فلذلكان هو وليد جسدني اللذين هما للسافر والمسر





ناقد ومنقود

اللفظة، لا نحيلنا إلى الجبال والشباب بل تؤكد على معاشية السيلان الجارح لحظة بلحظة تغرق الجبال التمثل في الشباب الغض، هذه المعاشية الحية. هو فعل زمني مؤسس لقيمة مستمدة من الملاحظة المستمرة لتطاعره مؤسسها للمفصول به هنا الذي يلاحظ هو المفصول بل يلاحظ المشهد. إن الشهد هو الذي يغذي الملاحظة بأحداث الجبال الحية.

إن الكيان ما يتزعم منك ويجودك المسطح من أجل تشخيص الحالة بواسطة المشهد. حاله هنا هي المشهد في أنسنة المشهد والمزمن هو البنى التحتية لفعل الإبداع. فعل التبرع الشكفي ليس المقصود منه القدرة على التني بقدر ما هو معطى القدرة التي هي وليدة الرباط حيث أن معطيات الرفض قائمة على أساس مصدره المشق. والمجازية في مستوى آخر هي أساسيات اللفظة، في خطاب مترجم لعدة روادع افتعلا للرباط في المجازية والذاكرة حيث سيؤهل لها مقدمتان لجسد واحد الذي هو نخلة نسيانه.

إن فصل سرح الذي هو أهل وأراح يوافق طبيعة النسيان والنسيان هو نتيجة الإحمال إما في التركيز أو بفعل الطبيعة الدفعية وهنا بمعنى الإجاب. والنسيان هو أحد ميكانيزمات الذاكرة حيث يؤسس له جزأاً خاصاً بطبيعته ووظيفته، لذا جاءت لآء حراماً لتلغي النسيان بصوب حضور النخلة وأي نخلة، نخلة هاجرية، النخلة التي اكتمل عودها بعد الرعاية، فالنخلة والمجازية رمزاً ينال إلى القيمة نفسها التي هي الزمن المتيم من ولادته، فهنا حضوراً لمزيد من التأكيد على عمق العلاقات بين المشهد والمفصول به (الذي هو في المستوى الأول فاعل)، إلا أن الضمير المتصل هذه - الذي يعود على الجبل الجارح - والضمير ما هو الحدوث التي ترسم أجملوه الجلي تتصل في خصوصية من التبر التي تحدد دون الكل في الجزء - يجانها على الاستنتاج التالي: إن الذاكرة هي الإطار للكيان للمحدث المكان الذي يؤسس مشروعيته بقتل الآخر. هذا القتل هو مشروعية هذا الخطاب حيث أن الأمر السرور أو عدم السرور ما يترن يفيدان كياناً من ناحية، والالاء والاعتقاد ولألاء تأتيه في مكان يشوي بميل عليه في حالة غيابه التي هي الذاكرة، وما تلاطحه ان الضميرين المتصلين المتكلم والغائب أصغياً إلى طبيعة واحدة، ثم هناك تغاير بين المحاضر والغائب، فالمتكلم في الذاكرة، والغائب تنسب إلى النسيان. وهذا ما يؤكد مصطلح القتل والموت. وهذا يفيد أن الجبل هو لا يكتب صفة الجارح إلا عن نخلة نسيانه المجازية، للجارح يفيد أن أحداً قام بفعل انتصف به، هذه الصفة مترعة من الاسم الذي هو الجرح، إلا أن الجارح في هذا الجرح الدلالي مترع عن نخلة نسيانه المجازية، أن النخلة

مستواه الرمز التي يتسع ليعيق. فالذاكرة هي جزء من الأنا كالجود جزء من التبر، إلا أن هذه الذاكرة جارة لذلك يصبح تشبيهاً بلغة للذاكرة والجرح صفة لها. وهذا الاستنتاج يؤكد أن الطوي بني الجملة الحيرية بناء حركياً، فالأنا حركي بطبيعته، الذاكرة حركية ثانية، الجبلود حركية ثالثة الجارح حركية رابعة فالجملة مثالة بمقتضى علائقية البنيات ووظائفها.

هذا السيلان الجارح كيان استبدادي وظني شرطي أساسي هو المشاركة حيث يستغل ليس حقله دالياً يطبق في مدها لتسبح. وبنا أن السيلان جارح فإنه يجمل النهر إلى جرح والذاكرة إلى دم والجبلود إلى أداة فاعل، إلا أن هذا الفاعل لا يترسخ نخلة نسيانه المجازية إلا لأغنية مسددة جسد البرع وقت الغولابة، إن هذا النص المشروط بجواب يفرجنا من علائقية المكان إلى علائقية الزمن. فهذا النص المشروط هو الذي يعين فصل السيلان ليقى على خصائص الجملة الحيرية في مستواه الأول السكوني لذا جاء به (لا) التي كحاجز أو عائق لفعل السيلان، فأتت تلاصقه، رغم وجود كل العوامل والكيانات الطبيعية للسيلان.

إن السيلان في طور الانحلال يحدث قائم خارج الإطار الذي يعين الأغنية ويكأنه الجبلود ليس وليدة الجملة الحيرية بل وليد افتقار العنصر المولد أو الفادح الذي هو الأغنية الآخر الحاضر غيباً، فالجملة عند الطوي (النص) متحركة وساكنة حسب مرجعيتها أي استراتيجيتها، لا حسب وظيفتها وفرداتها اللفظية وهذا بُعد آخر يضاهي إلى رصيد الخطاب، والسيلان الجارح لا يرسخ نخلة نسيانه المجازية، أن فعل التبرع ليس مرتبطاً في الأساس به (لا) التي بل هو مرتبط بالأغنية. وهذا يجانها إلى التراث الحكمي في الفصل الشهي، فزواج الفقيير من الأميرة أو العنصر في الفارق الطيبي، بل تلك المرأة المعجزة أو ذاك السر المدفون في أعماق الجبل، إن اللازم هو أساس بنية العلاقات في مثل هذه الخطابات.

ولسائل أن يسأل ما الذي ميسرته - سرح لغة - سرحته سرحاً، أمعننا أسستها ارتحها، وهنا سرحته المثانية أي أخرجهما بلغة إلى الرمي - أو ما الذي سوف يربح أو يهمل وهو المهمل؟ النخلة نسيانه المجازية يسل، فالمازجية لغة من المايزة - محجرت الناقة أي شئت شيئاً حسناً؟

إن لفظة الأولى هي الجسد المحدد للبيت الغيبي الذي يدوره الجبل بناء العلاقات، والمجازية، هذه

الأصل الحركة المولدة. فمن خصوصية الذاكرة تلبية الحركة بفعل مؤثر داخلي أو خارجي، فهي شرط على أعية الدوران، ومن خصائص الشرطية Bande حدث وأداة. وهذا ما يعيدنا لأسأل ما طبيعة الإضافة؟ وما علاقة المضاف بالمضاف إليه بين لفظتين اسميتين؟ وأين يكمن التناظر والتوافق والاختلاف؟ ولماذا التشكل التمثل في الضمير يجمل كل الكل؟ ولماذا يغدو الجزء عند طبيعة (الكل) أو للصدور؟ إن هذا التعاقب أسامة البنية الدلالية، إن الشرط كاداة هو تأسيس لحدث يصيغ إحداثاً لم تتكلم صاحبها أي فاعرها.

المدى الذي يفرق فيه صاحب، أن الحدث هو الرؤية تاريخ بأبعاده اللاتالية لا يترا منها الصانع لأنه هو في جميع المستويات رغم أن الجسد هو أساس الاختلاف، فالصانع إليه هو اسم نسب إلى اسم سابق ليتعرف السابق باللاحق أو يتخصص به: مثل قصيدة عدد - فالقصيدة تخصصت بمحمد وإصرارة الأمير - المرأة تعرفت بالأمير. إلا أن في مثالا ذكرت (ي) التبرع والتخصص هما أداتان لا تزيدان إلا تشوشاً لأن التعرف والتخصص من طبيعة المايزية الخارجية التي تنقضي الجواب للمحدث شكلاً ومضموناً، فقصيدة عدد أو قصيدة تنقضي بل تحدد سابق الانداز أن الياء ضمير التشكل يجمل إلى جنة الذي يمدد بموجب الكلام داخل شجرة فرغوريوس - المتكلم في الأجانب الحية هو الإنسان. والإنسان حيوان متكلم ولفظة متكلم هي التي تحصر الإنسان داخل تعريف جامع مانع. فالتخصص والتعريف في القراءة السلطوية هما بينان عمدتان سلفاً هما معطيان يكتسبان وجودهما من الخارج. والخارج هو عائق استمولوجي في ظل القراءة التالية لأن ضمير التشكل في ذاكرتي لم يتحدد لأنه فادح الشكل لاتصافه بمعطى الذي هو من طبيعة الذاكرة التي يتحدد وجودها من طبيعة وظيفتها، فالمضاف إليه هو اسم نسب له اسم سابق ليتعرف السابق باللاحق أو يتخصص به من حيث أنه كيان وظني يؤسس شكلاً مقنوداً ما يليقه عن الأجانب. إن التوافق والتناظر والاختلاف يبعدها المشرق الذي هو الجبلود الذي يمدد شكل التشكل الذي هو الأنا الغائب من طبيعة الذاكرة التي يجبر عنها الجبلود كشكل ضمني، فالذاكرة شكلاً هي شرط Bande والجبلود هو الشق المحدد له ربه الأرض، الجبلود أن كان فرعاً من النهر فالذاكرة تكون جدولاً جارحاً. فالأنا هو النهر في



هي زمر الحصب والحياة حيث تقسو الطبيعة .

تقول إن هذا الجراح ليس هو الذي لا يَسْرَحُ هذه النحلة لأن النحلة هي الذاكرة في وجهها الآخر، فلفلتنا النحلة والمجارية هما أبقتونا مؤثر واحد، فالنحلة تحيل على الثبات والقدرة = الحركة والعطاء، الثابتة تحيل على القدرة والعطاء .

المكان : الصحراء = العراء + الحلاء + الجفاف .

النحلة = جهد عطاء

الثابتة = جهد عطاء

ثم لتندرج وتلاصق مجموع هذه الألفاظ :

حركة = ذاكرة

حركة = جدول

حركة = نخلة

حركة = المجارية

حركة = جراح

حركة معكوسة = نسيان .

كلها ألفاظ تنم عن الحركة، رغم استراتيجيتها الإسمية إلا أن هرمونته^٩ ملته الحركات لا تناسج بموجب الأغنية وهذا يعني أن الذاكرة وجود ذو طبيعة وظيفية، هذه الطبيعة التي يعمدها الآخر الذي هو الأثناء بتفاعله مع الخارج . فالذاكرة هي وجود مفعول وفاعل، مفعول في عملية الاستيعاب والتسليم - حيث الذاكرة تصبح الجزء الذي يلي متطلبات الكل، وهذا ما يظهر جلاءً بنسبة الضمير المتصل (المتكلم في ذاكرتي) . إلا أن ألفاظ الجدول - الجراح - لا يَسْرَحُ = نخلة النسيان - المجارية - علاقات ساقطة داخل حيز اللغة بمعنى أنها لا تعي بالفرص المطلوب أي الحركة من سيلان ونمو في الأغنية، فالأغنية هي

الرباط في النكاح . لذا . . .

لأن قول الأنا يا نعتي عن مشروعية الكلام وأسرته داخل معطى البرج بموجب توظيف الذاكرة كمكان لفته أي نعتي يتطلب المقرد الواحد، وهذا يفيد أن فعل النكاح هو الذي يحدد مستوى المقدمة الثانية التي هي كيانات لا تنفطر إلى دلالات بقدر ما تنفطر إلى مجمل العلاقات التي توسعها كمشروع خطابي يلي معطيات المَيتَب الذي يتأسس كمشروع خطاب بحضور المَيتَب في إطار جسدي . فإرباط، إذن، هو فرق العلاقة بل هو فعل يكتس وجوداً لا يتحدد إلا في مناخ نكاحي، عل فؤوه ينشأ الاستيعابي أي الوجود

الذي يستحيل فيه المكان والزمان والجدس إلى حيز . هذا الحيز الذي يلغي في كل مقاييس القياس من زمان ومكان ومنطق متجسد بها . وهذا يشير إلى أن الرباط هو شرط كوني خاص يثبت النص وتنمعه . فالنتيجة في العمل الإبداعي هي الإبداع في أقصى تجلياته عن خطاب السلطة الذي يغيب الفعل التأسيسي . فالاشكالية هي ليست في عدم صرح اللغة كمجموع أنشاق وظيفية، بل هي نسج المعطى الدلالي حيث لا يميلنا على حياكة صياغات أخرى بمعطى لا يسهم في عدم اللغة، بل في تشكيل وإعادة بنيت اللغوي العربي . هذا المسطح داخل المسطح التسم بالخطاب الألفيدي حيث يعجز المسطح فيه أن يلي احتياجات الإبداع .

ملاحظة : حاول أن تقارب بين النطق الصوري والتحويل والصور الأدبية سواء من الناحية اللاهوتية والعروضية . . . تستنتج أنها مجموع من البنات المحسنة في ما بينها حيث تعمل على تحديد وتجميع نوعية خطاب هو بذاته مترجم لسياق لغوي عديد . . . فالصور الإبداعية العربية كانت مرتبة من مدى قلق التناقض بين النص واللغويوس، حيث كانت العلاقات المعسوبة تترجم عن مدى الوعي بتخفيف التصوص بالأطر التاريخية حيث كانت التاريخ المرحوم عن تلك الشئ - ثم نلاحظ مدى التناقض بين النص واللغويوس في عصر الظلمات، ثم بداية الأزمة مع الرجل المريض - سبليل الجيم الشقة في المقابلة بين ما يكتب وما يؤيد من الكلام، ثم ذلك التناقض بين غريتين : النص واللغويوس، ثم ذلك الجمع والامتزاج المتكرر للنص الإبداعي مما أدى إلى عيش النص في ظل غياب الفعل النقدي الذي هو ترجمان بين النص واللغويوس أي الوعي بضرورة الكناية المقابلة في كل المجالات للنص الغففة إلى القاعدة، وهذا لا يشير إلا إلى غياب الانسداد، الإنسان الشاعر - الإنسان السياسي - الإنسان الاقتصادي . . . مع العلم أن الاستعمار كان هو القادر على إعادة المَيتَب إلى المرأة الوحيدة . في غياب النص - التي تحدد بها موقفك من السياق الإنساني وإن كانت مرة تؤسس فيك الاستلاب في غياب مشروعية النص واللغوي بضرورة وجوده . ومن هنا تبحت عن وظيفة الشاعر التي يترجم عنها النص . إنك هنا تبحت حيث يتجلى الواقع بالوقفة . (الشري مع بعض التصرف) فالاشكالية ليست في عدم اللغة وهذا ما يكشف عنه نص الطوبى . فالرباط في نصه لم يبلغ المكان فقط ولم يبله دون إعادة تشكيله بل ألغى الزمان بكل قياساته لجسد تشكيلها كحالة . إن عملية الألفاظ تدخل في استراتيجية كُتِّتة الحالة بجميع مقاييسها الزمانية والكائنية والمكانية، وهذا ما يتضح في الجملة الأخيرة :

كل النبارات إيقاعها غيب مسرف في مدار الأرق . إن هذه النتيجة هي جسم الأغنية بكل تفاصيلها المعنوية والمادية، أنه التشخيص الفعيل للأغنية، فأنت لا تستطيع أن تفصل هذه المقدرات عن شلتها الدلالية، وخاصة توليدها للزمن المؤنس من طبيعة الحالة / الأغنية .

تفصل + سرعة بطيئة = النبارات = زمن موصوف
تفصل أكثر + سرعة أكثر = الإيقاع = زمن منظم
تفصل أكثر + سرعة أكثر = غيب = زمن حركي
تفصل أكثر + سرعة أكثر = صرف = زمن قياسي
جمال السرعة = للدار = هو الأطار المكاني المتولد من الزمان ليتحدد ويشتخص بوجوده الزمان .

كونته الحالة = الأرق = هو الغشاء .

ما نستنتج أن يجمع هذه الألفاظ لا تحيل إلى الأطار الزمني ولكن إلى بقدر الألفاظ إلى المعطى الرمكاني ضمن الحالة، أن هذه المنظومات هي تشرح لجسد الأغنية، ثم أن هذه النبارات تخصصها بالإيقاع المترجم عنه بالغيب أي السرعة، السرعة السرفة . هل إن لفظة الاسراف تفيد اللبقة، أم الهم والقدرة في ذات الوقت؟ إن الألفاظ الواردة في ذات كيانات اسمية، إلا أن هذه الأساهة التزمت من قياسات زمانية مكانية سمعية، فالنبار قياس زمني يتحدد بمقطع الشمس إلى غروبها، الإيقاع هو فواصل زمانية تحدها الموازين المعمول بها حسب خصوصية النظم، والغيب هو مجموع الحركات التي تحدد طبيعة السير . إلا أن حرف وهـ الذي يميل إلى الظرفية الكائنية، هذا المكان الذي هو من طبيعة أخرى تحده طبيعة العلاقات، هذه العلاقات المؤنس عن ترجمان الخطاب السابق للنص، ذاك الخطاب الذي يرس مدى شعرة النص والشعرة هنا ليس ما نقره فيك الصورة أو مجمل الألفاظ المركبة داخل أيقاع مُنسوس تنزع إليه الجالية سبباً بل هو ذاك التناهي الذي تحدد به الكيانات داخل أطر علاقته مجموع مؤسسات تشكل في مجملها شرعية الغائب الذي هو النص المؤنس لشعرة سلفاً، فالغائب ليس هو للجهول أو اللاعقول أو الوهم بل هو الشعر في ارتياده للبعد الكبري . والشعرة هي مدى تفوق سير كيانات اللغة وربط العلاقات التي تحيل إلى طبيعة الغائب . إن الشعر هو قضية غير مكتمل ليتحدد بموجب فرضيات بل هو كل الفرضيات وبقي الفرضيات التي سكت عنها الخطاب . إن الشعر هو القضاء والمادة والرياسة والغاية التي يدخلها الشاعر الشاعر الناص . يباحث يعتمد على أبجديات (الملكة اكس لا ي المخ الأمين، مصطلحات كولن ولسون) هذه الملكة التي ترويه الواقع المسطح . قيادة الشاعر ووسيله هي اللغة التي تحل وتجنل فيها العلاقات داخل النشا الشعري .



ناقد ومنقود

الذي هو الرؤية أي عل العبارة ان تستجيب إلى معطى الرؤية لا العكس، لأن العبارة هي لسان الرؤية وترجمتها إذا ما ثبتت بقياسات الرؤية لا بقياسات ظاهر-السطح. وهذا ما يترجم مكتوبة الجملة الاستهلاكية مع العلم انه جملة فعلية، مع العلم ان هذا السكون هو للمعطى الدلالي للولوح إلى والكلان الذي هو جسم النص الحي الذي تؤسسه محليات الجدل الرابع. فطوري هنا في هذه الفقرة بثأث في جمرة الحنين، يستدرجتنا إلى مكان وزمان الصغر، حيث الصياغات تجل بموجب القرد الواحد الذي هو التكاسم.

رحم الله الشيخ الأكبر: عبي الدين بن عربي. □
(*) Harmonie.

لوجود انقضي، إلى رسم، إلى اطلالة عبر الاطلال، وهذا فارق أنصهر بين مفهومي الطفل في القصيدة الحديثة والقصيدة الكلاسيكية. إن الطفل في هذا النص هو عطف الحلة الذي بأسر الأنا وترجمها كفضاء (هو الحنين).

وهذا يحيلنا إلى مقولة التفري وكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة. ان في اتساع الرؤية دمية لتزيف العلاقات الدلالية في اطارات تتحدد بموجب الغالب

فالشاعر الباحث الذي تحاول سلطة الخطاب الخطاب السطح ان تلقى من خلال تميش النص الشعري كجسم حي له معطاه الخاص والعالم. وهو ليس إلا باحثاً ثانياً يحاول إرباد المعرفة من نفس مادة ووسائل الباحث الرياضي والفيزيائي... في ذات الوقت.

يقول الطوري في (أول المعطر فرتيشيكام): «أنا لو أنشاء سلبت السروي سلطة الاستعارة كي ارتوي وسكنت عروق المرهبا، غطقت غزال التكراري خبعت السؤال بنشوة ما يستغي صولجاني وسوت اسماة محلكة لسيايا العواية...» (نص شعري).

نستشف من هذا النص قاعة العواية، قاعة تعيد صياغة السؤال، انه بحث تسجله اللغة. ان الماذي هي الفضاء الذي يحمده العقل البشري كمجموع وراثت لا تخضع إلا إلى رؤية تتحدد بموجب الاستنتاج الذي هو تصور يفتقر دوماً إلى معنى لا يتحدد، بل ليتحدد كجزء دلالي داخل أبعاديات المعرفة. ان الانسان في جملة هو العقل الذي يتجدد بطبيعة الكناح. إن أروع المقتات وأصدقها انسانية هي التي تحدسها وتعيد تشكيلها وتركيبتها، والحقيقة هنا هي تلك القطرعة التي تعرق الكاس وتحدث السيالات أي الحركة التي ترفض الثبات. وتلك هي الحقيقة المشتركة بين الشاعر الباحث والعالم الباحث. إن ما يدهشك في هذا النص تلك العلاقات الدلالية بين الكلمات الغريبة التي تتحدد بطبيعة المكان. فالحرف «وي» يحولك إلى مكان آخر من طبيعة أخرى يتنفض فيها كل من المكان والزمان ليحولك إلى الزمكانية حيث تسقط القياسات المقدرية سلفاً. إن الثورة في القياسات كانت تخضع لغسور المكان، فالقياسات التقليدية هي وليمة لكائن مسطوح أما الزمكانية فقدرت المكان وهذا هو الحدث الذي أوجد نظام المنظومات. وهذا يحيلنا لنسأل عن طبيعة المدار، فالدار لغة (دور) من التي ما يدور عليه من الأمر ما يجري عليه (مدار الحديث) (مدار الكوكب) دائرة يربسها على الكرة السيارية في اليوم. إن فضح اللغة وتفكيكها علاقات تجدد فيك السؤال. ما علاقة الجراح بالآرق الذي هو نتاج علة؟ فالآرق هنا يحدد لغة بأنه ذهاب التيم لعله بموجب الجراح الذي هو الأداة، ان الآرق هو حالة متشخصة بالعلول، والعلول يحتاج إلى علة والعللة تحتاج إلى أداة وهي الجراح. إلا ان العلوية هنا كلها حالة لأنه كيان متحدة أبعاديات الأغنية التي تعيد قتل جسد الريح، والجسد لغة هو الدم الجاف، هذا الجسد الذي يحولك

الرد المتأخر على الفحل المستنفر

رد على ما جاء في المختصر العدد ٢٢ شباط/فبراير ١٩٩١

عبد الواحد لؤلؤة
العراق

أخبر من ضربو البحث لا يندمض أحد الاثنين حقه من التسوية التقديرية فنصل إلى صيغة «والنقاد جابري؟» لقد كتب هذا السيد ثلاثة أرباع عمود قوامها أقل من (٢٤٠٠ كلمة)، وهي أقل من صفحة واحدة من كتاب قوامه (٢٥٠٠ صفحة)، يضم (١٠٠) دراسات نقدية، تناول السيد منها (٤) دراسات، وراح ينثر «ممارسة نقد النقد بأسلوب «شروبي غروبي» وإعلاميات يصعب على محسوبيكم فهمها، وما ينبغي له!

تتمسك «ممارسة نقد النقد» هذه إلى قسمين: الأول أكثر من التعسف (١٨ سطر) هي عيوبيات شديدة البعد عن «حسن النية» وهو أقل ما نتطهه نحن السالكين ما يكتفي في جملة عثرة مثل «النقاد» قتلاً، ما معنى قوله، كرم الله قلته: «نقد النقد... مونولوج متبادل ومتناقض في آن؟» الذي يفهمه محسوبيكم من «المنولوج» انه «حديث فرد» فهل اتنا هنا أمام ناقد يكلم نفسه بشكل «متبادل ومتناقض في آن؟» أنشأنا ماجورين!

لقد وصفني السيد بأنني «مترجم رسمي» لآراء نقدية رسمية. من أين جازيتي هذه الحقيقة الوزارية يا ترى؟ وما هي هذه الآراء الرسمية التي أمثلها؟ هل يفهم من ذلك: «بحسن النية» انني موظف عند إحدى

في الاستاذة المعني فقط استطلاع السيد الكرام لأجابه إن «جبري» في بضيعة أجرام من «النقاد» كاتب تعززي للتواصل مع ما يجري في عالم الأدب والنقد خارج حدود الربيع الحالي. وجدت في باب «نقد» ومنقوده (العدد ٣٧/نوز/يوليو ١٩٩١، ص ٧٦-٧٧) مقالاً للاستاذة أحمد حاطوم في الرد على «ناقد فحل» يصول ويحول. رغم ادعائه للفصطن بخلاف ذلك، ويقوم ذلك الرد على أدلة وأرقام بين ان «النقد» «الفحل» ليس على دراية كافية بما تناوله في كلامه، كما بين الاستاذة حاطوم بموضوعة يغطي عليها.

وقد وجدت بعد ذلك «نقد» من نفس المسطرة» على كتاب في «متنازل القصر»، رياض الرئيس للكتب والنشر، (١٩٩٠) أفسره ذلك الفحل (العدد ٣٢/شباط/فبراير ١٩٩١، ص ٧٨) وهو كلام «طريف» ولكن، اذا لم يكن قد لغة الشيان اليوم، فلا بأس من «التعليق» عليه من باب احترام قراء «النقاد» والاشارة إلى مثل ما أشار إليه الاستاذ حاطوم، وأنا في حيرة مثل حيرته: من كتب النقد هذا؟ يحيى جابر ام يوسف يزى؟ من يتكى على من؟ هل يجوز مخاطبة التي بصيغة المفرد؟ لقد اعتدى الاستاذ حاطوم «وطبر» من ضربو النعتة إلى مخاطبة «السيد جابر-يزي» ولكن ما رأيكم «وطبر»

الجهات الرسمية الميثاقية، مثلاً، كما وصف به صلاح ستية؟ أم نقادك على طراز كتب المدرسة؟ وجواز الترجمة؟ وتخصيد للدوات العربية؟ قروياً سيد أي هذه الأوسمة أهل في نترك؟

وقد يعلم السيد جابرزي، وقد يعلم بعض القراء أنني أحد عباد الله المساكين، تخصصت في الأدب الانكليزي، ومضى علي أكثر من ثلاثين عاماً وأنا وأعطاني، تدرس ذلك الأدب في عدد من الجامعات العربية، كما أنني وأعطاني أحياناً شيئاً من الدراسات النقدية، أنظر إلى الشعر العربي المعاصر في إطار درس الأدب الانكليزي وبعض الآداب الأوروبية الأخرى. ولم أتح أبع يوماً بأني ونقاد. فنك صفك لا أدعها لنفسي، وأبارك لمن يدها لنفسه، فنعا الله بعلمه وأدبه. لذلك لا معنى لوصفي بأنني نقاد على طراز الكتب المدرسية. والإجاء بأنني استفاد من عبارات من قبيل «جزيل العبار، متين البنيان، رشيق القول» قد تحصل بعض الطلبة من القراء إلى الظن أن هذه عباراتي وأنا أحمدي «السيد جابرزي» أن يشير إلى موضوع واحد في جميع ما كتبت طوال هذه السنين، ترد فيه مثل هذه العبارات. أما وجواز الترجمة فأحب أن أطمئن السيد الناقد، ومن صبه الأمر من القراء، أنني كنت محققاً في عدد من جواز الشعر، وكنت أرفض دائماً الموافقة على «جواز» ترجمة حتى لو كان الشاعر من جنوب لبنان، يوصف كلمات هي عبارات عاطفية واستعداد للمعطف، لا ترتفع كثيراً عن وظيفة «ولم شاطر في الاشياء». وأكرر. ولو كان للقدم من جنوب لبنان العزيز علينا جميعاً، وأنا شخصياً أحسن كل ما يتعلق بلبنان «بشلك». بجنوبك.

أما الأسلحة الأكاديمية الطراز... والمصادر والمراجع والمواضع التي يقول السيد أنها «تسلكاً وتحن» تطالع منازل القمر، فامررها صحياناً؛ «وتسلك؟» لا طيف، «سلامة قلبك... بمدك زفير الشلل...» سلكي غيرها؟ أي نوع من الأسلحة يمحيطك أي صاحب «يديم لك منافعها من لقراءة منذ عام» أنت نقاد ومارس نقد النقد؟ الذي يعوزك؟ ولماذا تطالبي أن وأعطاني غير يفضي الكاديمية. أنا بحكم عملي وأعرض، الآراء النقدية وأوقعتها ولا أجاز ذلك القارئ ولا أفرض عليه رأياً، لأنني أحمز جميع القراء الجادين بجميع الآراء التي تجادل للاستدارة، لا سيما نحو المهارة. الشيء الوحيد الذي أرفضه هو الآداء القائم على الجهل. هكذا، بعدد (١٨ سطر) قوامها (١٦٦ كلمة) يكيل «السيد جابرزي» هذه التهم مجتهد يهذ التسميات المعجبية، فما الذي يفرقه من مادة الكتاب في حدود (١١٢) سطرًا قوامها (١١٢) كلمة تنسف كتاباً لم يقرأ منه أكثر من (١٦) سطرًا؟

على طريقة «خطوتين وخطوة» يستعرض السيد أربع دراسات استعراضاً مزاجياً قاصياً على افتراضات مغلوطة، سبها عدم قراءة النص، وهو ما لا يجوز لنا نقد لحمل أو غير حمل أن يفعله. «المقارنة بين (سائو... كذا، ولعلها غلطة مطبعية) صحيحاً سافو الإغريقية وليس اليونانية» وشاعرة عرية بلا إثبات أو خلفية (لاحظ خلفية هذا) شرعية (شرعية) ليس غير نوع من الأدعاء التي لا طائل تحته. أرجو أن أجل القارئ الجاد (ولا أقول السيد الناقد، لأنه غير معني بقراءة النص أثناء «محاضرة» نقد النقد) إلى الصفحتين (١٤٩ - ١٥١) من كتابي ليجد هذه والأرضية التي تقدم عليها المقارنة. كما أشير إلى من يهه الأمر إلى الصفحتين (١٥٨ - ١٥٩) حيث أقدم مثالين من شعر د. سعاد وشعر سافو ما يدعو إلى التأمل في بعض وجوه الشبه. ويعرف كل من «مارس» النقد أو القراءة بعين مفتوحة أن المقارنة لا تمنع هنا هذا يساري هذا، أو هذا «مروق» من هذا. وثمة أمثلة أخرى في الدراسة تبين التظارب، بل التشابه في اللماد الفكري والحواسي السياسي، مما أجدد يستقيم على الدراسة المقارنة، ومن الشروع جداً فتح مناقشات حول ما ورد في البحث من آراء وأمثلة، إذا كان ذلك يستد إلى قراءة جادة مع توفر حسن النية.

وتذكروكم جراً إبراهيم جراً لجرد اقتراح ذاتي بربك الله أن يكون في «صحيفة عام» مرة ثانية. قراءة العنوان في الأقل على من الجليل. وإضافة النص والصورة. جراً ناقداً. هذا الاقتراح ذاتي ما سيد. لقد أعلنت مجلة «الأعلام» عن إصدار عدد خاص عن «الشاعر العربي الحديث نقاداً واستبكت المجلة عدداً من الناس كت أنا أحدهم، ويحتم في الموضوع لما يعرفه القارئ على المجلة من معرفتي بالرجل منذ أن جادنا مهاجرة من القدس إلى بغداد عام ١٩٤٩ ودرست عليه في مسنوني الجامعة الأولى، وبيت حتى اليوم أعلم منه. ليك قرأت ما سيد السطر الأخير من الصفحة الأولى من الدراسة، لتعلم حدود ما ذهبت إليه، ولا بأس أن تقرأ السطر الأول من الصفحة اللاحقة.

وللحلاطة الواضحة أن ما من إضافة أو إضاعة جديدة على السياب، كما يدعي لؤثة، هنا وقراءه السيد، لكنه قرأ بالمغلوب أو قرأ من اليسار إلى اليمين. (تسرى هل لأنه يكتب في مجلة تتصدر في بلاد الانكليز). بدأ بالصفحة الأخيرة، فوجد المواضع كثيرة ما سببه له وحساسة أو شيئاً آخر. ثم قلب الصفحات إلى السوراء ووقفز فوق صفحة العنوان فوصل إلى الدراسة السابقة وتحقق عنوانها كذلك. الواقع أن هاتين الدراستين، وثلاث دراسات قبلها، من عاود مؤثر المريد الشعري - حلقة النقد.

الموضوعات محددة معلنة، يستكتب فيها الناس ولا يُرمع أحد على الاستجابة إن لم يرغب في الكتابة، ولا تُرغم اللجنة المترقة على المؤتمر - وفيها أديب وشاعر تحزيمهم جميعاً - على قبول كل ما يرد إليهم من أبحاث. عور حلقة النقد كان السيد كلاً ما يرد أربع قرن والفرع الذي طلب لي الكتابة فيه «مصادر القصيدة عند السياب». وهذا ما تحمته الجملة الأولى في أول سطرين من البحث. وأنا لم أتح وإضافة أو إضاعة جديدة على السياب، سوى الإشارة إلى ضرورة التزام الجدل من آراء أمثال «ناقد قد الدنيا» بصم أشهر قصائد السياب بأنها وثائقه، رديته، فائته، غريبة، لأنها «مش استراكية» (ص ٢٢٦). ثم الإشارة إلى «عدم ضرورة السجوان» عند الأستاذ (لا رأي ناقد إضاحاه حتى لو كان استاذاً في «التكليف» وفرنسي» (ص ٢٢٠). موهبة السياب أكثر من لغافته، وتاريخه في الحياة أكثر من الآتين معاً، وهي أهم مصادر قصيدته. هذا ما أرى، وتحاول الدراسة بيان ذلك، لو أراد قارئ أن يقرأ.

أول فصل «منازعات قصيدة الحرب في العراق» تدل - إذا دلت على شيء - أن المؤلف هنا يطمس الجزء الأهم والأكثر من الشعر العراقي، الشيء منه يوجه خاص، والمطموس رسمياً بشكل عام. الفصل تدل - في سلام على حسن النية - هذا يجعلني مشاركاً في الطمس. مرة ثانية، الصفحة الأولى تحدد أبعاد الدراسة: أكثر من ٤٠ مجموعة شعرية نشرت خلال ستين، اخترت منها ما يتناول الحرب موضوعاً إنسانياً قبل أي اعتبار، واستبعدت شعر الشعارات والوقف الخاصة. تجربة إنسان يواجه الموت موضوع أرفقه فوق كل اعتبار (ص ٢٠٣)، هذا شعر شاعر وجد نفسه مقاتلاً يواجه الموت في كل لحظة، لكنه إنسان يعرف الحب كذلك (ص ٢٠٤). هذا شعر أعداد مذهلة من الشباب ظفروا أوجهاً مثل زنازين البراري في الربيع. شعر يربط غنى الفجوة التجارية المعاصرة، في تطوير وتجديد خلفاً من الكلام المعاصر، كسب صفة درامية يبهجي نموها السريع.

وبعد هذه المعرفة، أي غفران يُرغمي! أنا نقاداً فحلاً يصول ويصوم مع نصفه الآخر في ثنائية كتب، يتعدا لنا في كل عدد جديد من مجلة «الناقد»، هكذا دفعة واحدة، ولو أننا حرصنا من أطلالنا في الأعداد الأخيرة، ليت النصفين من الناقد الفعل يقتصران على أربعة كتب بدل ثمانية، لنقرأ شيئاً من «الراي الآخر» تحزيم فيه الصدق والاستناد إلى قراءة واعية. وبعد ذلك نتعلم منه ما يقينا العثار، فيتخذ أحدنا دور التعلم الذي يقال له: أخذ الحكمة، ولا يهضم من أي وعاء خرجته. □